جامعة أم درمان الإسلامية

كلية الدراسات العليا

كلية الآداب

قسم التاريخ والحضارة الإسلامية

تأثير الإسلام وثقافته في السودان الغربي منذ القرن الحادي عشر الميلادي حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراة في التاريخ الإسلامي

مقدم من الطالب : حسن على إبراهيم الشيخي

إشراف : د.محمد على محمد الطيب

للعام

١٤٢٨هـ/١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨/٢٠٠٩م



﴿ قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ﴿٢٥﴾ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي﴿٢٦﴾ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴿٢٧﴾ يَفْقَهُوا قَوْلِي﴿٢٨﴾ ﴾

صدق الله العظيم

الإهـــــــــــداء

إلى من تربيت في كنفهما والدي رحمهما الله.

إلى الذين أشعلوا بالإبداع كل منارة "أساتذتنا الكرام".

إلى كل من أسهم في إنجاز هذا العمـــل ولـــو بكلمـــة تشجيع.

إلى الذين واكبوا مسيرتي العلمية دون كلـــل أو ملـــل "زوجتي وأبنائي".

أهدي هذا العمل المتواضع..

الباحث

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر وتقدير

أحمدك اللهم على ما أسبغت علي من نعم لا تُعـــد ولا تُحصـــى، وأصـــلي وأسلم على نبيك وحبيبك محمد صلى الله عليه وسلم المبعوث رحمـــة للعـــالمين، القائل " لا حسد إلا في إثنين رجل أتاه الله مالاً فسُلِّط على هلكته في الحق، ورجلٌ أتاه الله الحكمة فهو يقضي بها ويعلمها"[(١)]

وبعـــد

فلا يسعني في هذه اللحظات السعيدة، التي أنهى فيها فصول هـــذا العمـــل المتواضع، إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان، وخالص التقدير والإمتنان إلى من سهل لي درب هذا البحث، وأمدني بملاحظاته القيمة إلى أن وصل هذا البحث إلى غايته الأستاذ الفاضل ذي اليد البيضاء الدكتور "محمد علي الطيب" أستاذ التـــاريخ بجامعة أم درمان الإسلامية، الذي تفضل بقبول الإشراف على هذه الدراســـة بـــل تحمس لها، فكان خير سند في السودان الشقيق، كما لا يفـــوتني أن أزف شـــكري وتقديري لأستاذي وسندي في الجماهيرية الدكتور "محمد حسن محمد باشا" الـــذي مهما دبجت عبارات الشكر، لن أفيه حقه، لما قدمه لي من خدمات جليلة سيما أنه كان المشرف على رسالة الماجستير بجامعة الفاتح بالجماهيرية، وهو من شجعني على الإستمرار في البحث في منطقة السودان الغربي، وفـــتح لـــي بـــاب بيتـــه، وخصص لي جزءاً من وقته الثمين، فله التحية والشكر وصادق الإمتنان.

وأتقدم بالشكر والتقدير لصديقي وأستاذي الفاضل الـــدكتور "ســـعيد ســـالم فاندي" أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة السابع من أبريل بالجماهيريـــة، وذلـــك لتوجيهاته السديدة ولما بذله من جهد في تصحيحاته اللغوية لهذا البحث.

---

(١) صحيح البخاري ، بحاشية السندي ، ج ١ ، (مراجعة إسماعيل عبد الجواد) ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، (د - ت) ، حديث رقم (٧٣) ، ص ٢٩.

شكري وتقديري لأخي الدكتور أبو بكر حسن باشا، أستاذ التاريخ بجامعة الزعيم الأزهري بالخرطوم، على تشجيعه المعنوي والعلمي، والإستفادة من نصائحه العلمية والمنهجية.

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأستاذي الفاضل الدكتور "سالم المعلول"، لنصائحه العلمية مساهمة منه لإنجاح هذا العمل.

ولا يفوتني أن أتقدم بخالص شكري وبالغ تقديري للإخوة العاملين بكلية الدراسات العليا بجامعة أم درمان الإسلامية، لما قدموه من مساعدات وتذليلهم الصعوبات الإدارية وعلى رأسهم الأخ الفاضل الأستاذ "بشير محمد عبد الله" مسجل كلية الدراسات العليا.

والشكر والتقدير للإخوة بالمكتب الشعبي الليبي بالخرطوم على مساندتهم الإدارية وتوجيهاتهم الفعالة أثناء زياراتي للخرطوم.

ولا يسعني إلا أن أتقدم بجزيل الشكر للأخوة بالسفارة السودانية بالجماهيرية على تسهيلهم مهمة سفري إلى السودان، وتذليلهم كل الصعوبات أمامي، وعلى رأسهم الأستاذ الفاضل "نصر الدين السيد محمد عثمان"، رئيس قسم الجوازات بالسفارة.

كما أتقدم بالشكر والتقدير إلى العاملين بكل المكتبات الذين ذللوا أمامي كل المعوقات في سبيل البحث ومن هذه المكتبات، مكتبة كلية الدعوة الإسلامية بالجماهيرية، مكتبة مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية بالجماهيرية، وعلى رأسهم الأستاذ إبراهيم الشريف رئيس قسم المخطوطات، المكتبة العالمية بالجماهيرية، والمكتبة البريطانية بالجماهيرية، ودار الكتب الوطنية بتونس، ومكتبة جامعة الزيتونة بتونس، وكذلك الدار الوطنية للكتب بجامعة محمد الخامس بالرباط، ومعهد الدراسات والبحوث الإفريقية بالرباط، ومكتبة كلية الآداب بجامعة القاهرة، ومعهد الدراسات والبحوث الإفريقية بجامعة القاهرة، ومكتبة جامعة عين شمس، ودار الكتب الوطنية بالخرطوم، وغيرها.

شكري وتقديري للأخ الفاضل مسـجل كليـة الآداب بجامعـة أم درمـان الإسلامية "الفاتح خالد" لما بذله من جهد في متابعة ملفي الأكاديمي ومسيرة بحثـي من خلال عقد الصلة بالأستاذ المشرف.

كما أتقدم بجزيل شكري وتقديري للأخت الفاضلة صفية قشوط التي قامـت بطباعة هذا البحث، حتى وصل إلى مراحله الأخيرة.

ولا أنسى أن أزف كل تقديري وإحترامي لزوجتي وأبنائي الذين كانوا خير رفيق لي في هذه الرحلة العلمية، لما وفروه لي من مناخ ملائم للبحث والدراسـة، وأتمنى من الله أن أعوضهم عن سنوات البحث والمعاناة.

هذا وإني أسأل الله الأجر فيما أصبت، والعفو عما أخطأت، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

الباحث

فهـــرس الموضوعات

مستخلص الدراسة

تناولت الدراسة بالبحث والتحليل، الأثر الـذي أحدثتـه الثقافـة العربيـة الإسلامية في مجتمعات السودان الغربي من القرن الحادي عشر المـيلادي حتـى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، بعد أن وصلت إلى المنطقة مـع الهجـرات القادمة من الشمال الأفريقي منذ أوائل القرن الأول الهجري / السـابع المـيلادي، المتمثلة في هجرات الأمازيغ والقبائل الهلاليـة والحسـانية والكنتيـة، والقبائـل الصنهاجية ببطونها المتعددة وغيرها من القبائل الزاحفة من الشمال، بعد أن حدث الاحتكاك بينها وبين القبائل الزنجية الأفريقية، التي تم تسليط الضوء عليها في متن هذا البحث.

وقد اتضحت معالم هذه التأثيرات مع بداية القـرن الخـامس الهجـري / الحادي عشر الميلادي، بسبب الدور المهم الذي أداه التجار، والرحالة، والفقهـاء، ورجال الطرق الصوفية، التي تمثلت في انتشار الإسلام واللغة العربية، إضافة إلى فنون العمارة والنحت والنقش.

هذا وقد ألقت الدراسة الضوء على عدد من اللغات الأفريقية المهمـة فـي السودان الغربي، التي تأثرت باللغة العربية، مثل لغة الولوف، ولغة الماندنج ولغة الموشي ولغة الهوسا، حيث دخلت الكثير من المفردات العربية في العديد من هذه اللغات الأفريقية.

كما تم تسليط الضوء على المعتقدات الدينية المحلية في المنطقة، وتم انتقاد مجموعة من المفاهيم حول هذه المعتقدات، التي روج لهـا الكتـاب المستشـرقين وأكدت الدراسة أن الأفارقة لهم معتقداتهم التي يعتقدون فيهـا، ومـع ذلـك فهـم يعتقدون في خالق أعظم خلق كل شيء.

تطرقت الدراسة أيضاً إلى العادات والتقاليد الإجتماعية في منطقة السودان الغربي، قبل أن يصل إليها الإسلام، ثم تتبعت الدراسة الأثر الذي أحدثتـه ثقافـة الإسلام عندما أطلت على المنطقة، إذ أنها لم تلغ كل هذه التقاليـد لكنهـا ألغـت

وهذبت وأبقت، وكان من الطبيعي، صعوبة تقبل هذه الجماعات لبعض التغييرات التي أحدثها الإسلام، غير أنه مع ترسخ وتجذر ثقافة الإسلام وقيمة فيها تقبلته هذه الجماعات، وبدأت تنظر إلى بعض ثقافاتها وتقاليدها القديمة بشيء من الإزدراء. لذلك اعتنق الأفارقة الإسلام وتكيفوا مع ثقافته لشعورهم أن هذا الدين ليس دخيلاً بقدر ما أنه يتجاوب مع تطلعاتهم الروحية والإجتماعية والوطنية، وأنه ليس بعيداً عن ما كانت تقول به أطروحاتهم، بل يتسامى كونه دين توحيد، ولهذا لم تستطع الديانات الأفريقية، والمسيحية، والوثنية من الصمود أمام قوة حجته.

وقد أماطت الدراسة النقاب عن الوسائل التي انتشر بها الإسلام في منطقة السودان الغربي، وتتبعت مراحل انتشاره وعوامله، كما تطرقت إلى الأثر الذي أسهمت به قوافل الحج والطرق الصوفية والمراكز التجارية في نقل المؤثرات العربية الإسلامية إلى المنطقة.

هذا وبرهنت الدراسة، على أن مؤثرات ثقافة الإسلام، استطاعت أن تنفذ إلى مفاصل المجتمعات الأفريقية، وأن تحدث فيها الكثير من التغييرات، دون أن تسيء إلى الأسس السابقة، دون تقويض القيم والعادات الأفريقية القديمة التي لا تمس مبادئ الإسلام العقدية، بل عملت على توجيهها بكيفية تلائم العقيدة الإسلامية، بحيث تنتهي عن ما ينهي عنه، وتلتزم بما يدعو إليه.

كما تطرقت الدراسة إلى التأثيرات التي امتدت لتؤثر على نظام الحكم والإدارة، التي بدأت تتشبه في كثير من تقاليدها، ما هو موجود بالبلاد العربية الإسلامية.

وقد سلطت الدراسة الضوء على العلاقات الثقافية المتبادلة بين بلدان الشمال الأفريقي، وبلدان السودان الغربي، التي كانت عميقة في جذورها، سيما بعد أن تجذرت المؤثرات العربية الإسلامية التي انعكست على طريقة التعليم والمناهج، إضافة إلى ظهور عدد من العلماء الأفارقة الذين برعوا في شتى أنواع العلوم.

كما كان لتبادل الوفود الطلابية والرحلات العلمية بين المنطقتين، الأثر البالغ في ترسيخ العلاقات الثقافية بين البلاد العربية الإسلامية وبلدان السودان الغربي.

وأخيراً تطرقت الدراسة إلى مملكة السنغاي الإسلامية، نموذجاً للدراسة كونها كانت من أكثر الممالك الإسلامية التي قامت في السودان الغربي، تنظيماً، وذلك بسبب تجذر ونضج المؤثرات العربية الإسلامية، ذلك بعد أن تأثرت بالأنظمة العربية الإسلامية، فانعكس ذلك على شتى مناحي الحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية.

وقد وضحت الدراسة كيف تميز عهد الأسكيين بالنضج الثقافي والحضاري، الذي لم يسبق له مثيل في السودان الغربي في هذه الفترة التاريخية، ذلك لأن سلاطين السنغاي استطاعوا أن ينظموا مملكتهم على أساس وطني استمدوا قوانينها الأساسية من مبادئ الإسلام، بعد ما نبذوا المفهوم القبلي الضيق الذي ظل يمزق أوصال الممالك التي سبقتهم في المنطقة، ومن ذلك فقد مكنوا للإسلام على أساس أنه أفضل ما يلائم التوجه الجديد لمملكتهم الإسلامية.

Abstract

The study has treated through analyses and research; effect occurred by Arab Islamic culture in West Africa societies from eleventh century to the end of sixteenth century A.D.

This culture which reached to the region through immigrations coming from North Africa since early years of first century A. H./ Seventh century A. H. comprised in immigrations of Berbers, Hilaliya, Hassaniya, and Kentiya tribes, as well as Senhaga tribes with various phratries and other tribes creeping from the north, consequently by contacting happened between them and African Negro tribes, which been spotlighted within text of this research.

Feature of these effects became clear by beginning of fifth century A.H./ eleventh century A.D. because of essential role played by traders, travelers, scholars, and followers of sufi doctrines, which comprised in spreading of Islam and Arabic beside arts of archeology, carving, and graving.

However, the study spotlighted some of important African languages, in West Africa, which been effected by Arabic such as Olaof, Mandeng, Moshie, and Housa languages, as many Arabic words transferred to many of these African languages.

On the other hand local religious belifes are spotlighted also, through criticizing bunch of concepts, related to these beliefs and propagandized by orientlists. The study also confirmed that Africans had their own belive in great creator who created all things through.

Also social traditions and customs in west Africa before reaching of Islam were treated in the study as well, as it traces effects occurred by Islamic culture when it overlooked the region, that the latter hadn't removed all of these traditions but it revised and retained them, as it's been hard naturally for these communities to accept some changes done

by Islam, but with deep – rooting Islamic culture and values, it was accepted by these communities which began to look to some of their old culture and tradition in contempt, hence many Africans converted to Islam and adapted to its culture because they felt that this religion is not intruder religion as much as it complies with their spiritual, social, and national aspirations, and that it's not far from what their thesis called for, but furthermore it sublimes for being religion of monotheism, therefore African, Christian, and pagan religions couldn't withstand against its cogency.

As well the study revealed means that Islam spread through in West Africa, and traced its spreading phases and causes, also handled with effect which occurred by Hajj caravans, Sufi doctrines, and trade centers in transferring Islamic and Arab effects to the region.

Also it proved that effects of Islam had penetrated articulations of African societies and changed many things inside these societies, without insulting previous principles or pulling down old African traditions or customs which are not touching essentials of Islamic faith, on the contrary; these effects worked on directing old principles or traditions to be conformed to Islamic faith.

Meanwhile, the study treated effects extended to effect on governing system and administration which both began to be very similar concerning many of its traditions to what is existed in Arab and Islamic states.

Likewise, the study spotlighted mutual cultural between countries of North Africa and others of West Africa which been very deep rotted especially after Islamic and Arab effects settled down, that reflected on education and courses, beside rising number of African scientists who excelled in many aspects of science.

Meanwhile, students' missions and scientific journeys exchange between the two regions had the great effect in settling cultural relationships between Arab Islamic countries and West African countries.

Finally, the study treated Islamic kingdom of Senegai as a pattern for study, for being organizationally one of important Islamic kingdoms set up in West Africa, because of deep – rooting and maturity of Islamic Arab effects after being affected by Islamic Arab systems, the matter which was reflected on all aspects of poliicai, economical, and social life.

Thus, the study makes clear how the era of (Askeians) had been characteristic in respect of cultural and civilizational maturity which both were unprecedented in west Africa during this historical period, as sultans of senegai had the ability to organize their kingdom on a national basis and to take their rules from principles of Islam after abandoning tribal concept which remained tearing prior kingdoms , so they enabled to Islam as being best what is fitting new attitude of their Islamic kingdom .

المقـــــدمة

تتناول هذه الدراسة " تأثير الثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي من القرن الحادي عشر الميلادي حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي"، وتلقي الأضواء على تاريخ هذه الثقافة في هذا الجزء المهم من القارة الأفريقية بعد أن وصلها نور الدين الإسلامي وأزدهرت فيها مراكز حضارية إسلامية أشرقت بنورها على أجزاء كبيرة من القارة، وتناقش كيف تفاعلت الثقافة العربية الإسلامية مع الثقافات الأفريقية المحلية، وامتزجت معها، وتأثرت كلتاهما بالأخرى، والسؤال لماذا عندما سادت الثقافة العربية الإسلامية تقبلتها شعوب المنطقة دون أن تتخلى عن عاداتها المحلية؟.

لقد دخل الإسلام مناطق السودان الغربي على عاتق الدعاة والتجار المسلمين العرب، الذين كانوا خير ناقل لهذا الدين الحنيف، الذي أعتنقته أهم القبائل المحلية في المغرب وعلى رأسها قبيلة صنهاجة، التي كونت دولة المرابطين في (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) حيث قادها الداعية عبد الله بن ياسين الذي حمل على كاهله تعليم أفرادها قيم الإسلام الصحيحة وأحكام الفقه على مذهب الإمام مالك، ولم يفتأ أتباعه يتابعون مسيرة الجهاد على منهجه، حتى فتحوا مملكة غانا الوثنية في عام (٤٧٦هـ / ١٠٧٦م)[1].

هذا وقد تضافرت جهود العرب والأفارقة بعد إن اعتنقوا الإسلام والتزموا به لنشره، وقاموا بدور حضاري وفكري وإنساني، ترك أثره الجلي في مجريات التاريخ في السودان الغربي، وتفاعل هذا الدور تفاعلاً ناجزاً مكنه من التأثير على الوضع العالمي في عصرنا هذا.

لقد أدى هذا الفكر العربي الإسلامي إلى قيام الممالك والسلطنات الإسلامية الكبرى في جميع بلاد السودان من المحيط الأطلسي غرباً إلى مملكة سنار

---

(١) الفاسي ، علي بن أبي زرع ، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس ، دار المنصور للطباعة والوراقة ، الرباط ، ١٩٧٢ م ، ص ١٣٣ ، ١٣٤ ، وكذلك نعيم قداح ، أفريقيا الغربية في ظل الإسلام ، ط ٢ ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٧٥ م ، ص ٦٦ .

الإسلامية(٧٤٦هـ / ١٤٠٥ م) شرقاً في حوض النيل، وصولاً إلى دول الطراز الإسلامي في الهضبة الحبشية وساحل البحر الأحمر.

كما أن الثقافة العربية الإسلامية شهدت في هذه المنطقة بعامة تطوراً فائقاً، تمثلت في العلوم والمعارف التي كانت تشع من المراكز الحضارية والثقافية فيها، ولهذا اقترن تاريخ الحياة الثقافية في السودان الغربي بمدينتي تنبكت وجني اللتين كانتا بصدق قلب الحركة الثقافية والفكرية النشطة التي أمتد إشعاعها، حتى وصل كانم والنيجر والسنغال، بفضل توافد التجار والعلماء عليها من مشرقيين، ومغاربة، وأندلسيين، ومصريين، وليبيين وغيرهم من سكان الشمال الأفريقي والأقطار العربية والإسلامية.

وقد تميزت تنبكت بمسجدين هامين أديا دوراً بارزاً في الحياة الثقافية بالسودان الغربي، بما كان يضمانه من الفقهاء والعلماء الذين لأكثرهم الفضل في نشر الإسلام والثقافة العربية، حتى أنه برزت منهم طائفة وصلت إلى مرتبة الإمامة[1].

والجدير بالذكر أن مدينة تنبكت قد تحولت إلى مركز مهم من مراكز انتشار الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في المنطقة. وهكذا استطاع سكان الشمال الأفريقي أن يعطوا هذه المدينة سمعتها لكونها مركزاً من مراكز العلم، والثقافة العربية الإسلامية.

أما مدينة جني فتعد أهم ثاني مركز علمي وتجاري، وهي تقع إلى الجنوب من مدينة تنبكت، وقد بُنيت في أواسط القرن الثاني للهجرة / الثامن ميلادي على يد جماعة من أهل صنهاجة لتصبح مركزاً تجارياً يلتقي فيه تجار الملح بتجار الذهب، وقد وصفها السعدي بقوله :"... وهي مدينة عظيمة ميمونة مباركة ذات سعة ورحمة "[2].

---

[1] السعدي ، عبد الرحمن بن عبد الله بن عامر ، تاريخ السودان ، (تحقيق : هوداس وبنوه) ، مطبعة بروين إنجي ، فرنسا ، ١٨٥٨م ، ص ٢٧.
[2] المصدر نفسه ، والصفحة.

هذا وكانت جني نموذجاً مصغراً لمدينة تنبكت، وقد عجت بوفود الطلاب لكثرة مدارسها[1].

كما أن هناك العديد من المراكز الثقافية والتجارية في السودان الغربي، إلا أنها لاتصل إلى مرتبة تنبكت وجني من الناحية العلمية.

إن التجارة كانت من وراء ازدهار هذه المراكز لتتطور فيها نهضة علمية وثقافية، لتصبح منارة وقبلة علمية لنهل الثقافة العربية الإسلامية ، ووسيطاً لإيصالها إلي المناطق المحيطة ، وبمدى تعدد هذه المراكز وتنوعها يمكننا قياس مدى الازدهار الحضاري الذي تحقق في السودان الغربي ، التي تمتد جذورها الأولى إلي المراكز الشمالية وإلى المشرق الإسلامي في وحدة حضارية جامعة جعلت من السودان الغربي جزءاً لا ينفصل عن العالم الإسلامي منذ القرون الأولى لظهور هذا الدين القويم ، مما دفع بعض الكُتاب والمؤرخين والباحثين إلى إفاضة الحديث عن ازدهار الحياة الثقافية، وعن حضارة المسلمين في هذه المنطقة، منذ أن تأسست مملكة كانم ثم برنو، التي قامت منذ القرن الأول الهجري – السابع الميلادي واستمرت حتى القرن الثالث عشر هجري- التاسع عشر ميلادي، حيث كان أول وجود للإسلام في السودان الغربي في مناطق كانم – برنو، والذي يعود إلى سنة (٤٦هـ / ٦٦٦م) وهى السنة التي وصلت فيها طلائع عقبة بن نافع الفهري إلى بلاد (كاوار).

لكن الإسلام لم يبدأ تأثيره الفعلي – في هذه البلاد – إلا منذ القرن الخامس الهجري – الحادي عشر الميلادي حيث أعتنق ملك برنو (الماي هيوم جلمي) الإسلام، وأعلنه ديناً للدولة، كما إعتنق الإسلام في هذا القرن أمراء غانا، تكرور، ومالي وغيرها[2]. وأخذ الإسلام والثقافة العربية الإسلامية بفضل ذلك في الانتشار في هذه البقاع، حتى صارت المراكز التجارية في الساحل الغربي يوجد بها

---

[1] المصدر نفسه ، ص ١١ ، ١٢ .

[2] كاني ،أ. م ، : (مظاهر الاتصالات الفكرية والثقافية بين سكان شمال أفريقيا ووسط السودان) ، مجلة البحوث التاريخية ، العدد الأول ، السنة الثالثة ١٩٨١ م ، طرابلس – ليبيا ، ص ١٣ .

جماعات إسلامية أصلها من القبائل الوثنية أمثال (الفولاني،الماندنجو والهوسا)[1].

ثم تأسست سلطنة غانا الإسلامية على يد المرابطين وتحولت إلى الإسلام في القرن (الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي)، وقامت على أنقاضها بعد ذلك مملكة مالي الإسلامية في القرن (السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي)، وبلغت أوج مجدها أيام ملكها منسا موسى. ومن ثم قامت مملكة السنغاي الإسلامية بعد أن أفلت مملكة مالي في أواخر القرن (التاسع هجري / الخامس عشر ميلادي)، وقد ازدهرت فيها الحضارة الإسلامية وبلغت أزهى أيامها في عهد الاسكيا الحاج محمد. وبمقارنة الأوضاع في هذه البقعة من العالم بما كانت عليه أوربا إبان نهضتها الحديثة، خصوصاً بعد قيام الممالك الإسلامية التي سبق الإشارة إليها، وغيرها من الممالك التي قامت جنوب الصحراء حتى القرن التاسع عشر الميلادي، لم تكن مجرد تجديد لتراث ثقافي وحضاري بائد، وإنما كانت إنفراجاً لثقافة عربية إسلامية راسخة في هذه البلاد منذ القرن الخامس الهجري – الحادي عشر الميلادي، ثم تطورت خلال القرنيين (الثامن والتاسع الهجريين / الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين).

وكانت بداية ذلك في بلاد السودان عن طريق مدنها التجارية الكبرى مثل ولاته، وتنبكت، ومالي، ونياني، وبعض المراكز الأخرى في السودان الأوسط والشرقي، التي ساهمت بدور كبير في نشر الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في ربوع أفريقيا جنوب الصحراء، أما قبل ذلك فيبدو أن تأثير الثقافة العربية الإسلامية في إصلاح مفاهيم الحياة في هذه البلاد كان ضعيفاً، وذلك ربما بسبب قرب عهد شعوب المنطقة بهذا الدين وثقافته، ولغياب السلطة الرسمية التي يقع على كاهلها مهمة توصيل الدعوة الإسلامية إلى الناس بصورة منتظمة وواضحة في كل أرجاء المنطقة، إذ من المعروف أن الدعوة إلى الإسلام قبل القرن (الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي)، كانت تقوم على كاهل دعاة كانوا يباشرون مهمتها داخل

---

(1) ارنولد ، توماس ، الدعوة إلى الإسلام ،(ترجمة حسن إبراهيم حسن و عبد المجيد عابدين ، إسماعيل النحراوي) ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٧١ م ، ص ٣٥٨.

القبائل وفي مساجد المدن. ونتج عن هذه الفترة تعليم عدد كبير من الأفارقة قراءة القرآن وحفظه إلى جانب العبادات وآداب السلوك الديني والمعاملات.

ومهما يكن من أمر فيبدو أن التفاعل الديني الإسلامي القائم على ثقافة اللسان العربي مع الأسس الفكرية التي وُجدت في السودان، وقد مر بمراحل عبرت خلالها الثقافة العربية الإسلامية إلى المجتمعات السودانية الأولى، وذلك منذ وصول الدين الإسلامي المنطقة حتى منتصف القرن (الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي)، إذ لم يتعدّ تأثير الثقافة العربية الإسلامية تعليم الأهالي قراءة القرآن والسلوك الإسلامي في شتى المعاملات، أما المرحلة الثانية فقد تميزت بالاتصال وتوطيد العلاقات بين بلاد السودان والعالم الإسلامي، المتمثلة في تبادل البعثات العلمية ووفود طلبة السودان على المراكز العلمية مثل الأزهر والقيروان، وفاس، والحجاز لتلقي العلوم الإسلامية، حيث انتقلت العلوم والمعارف الإسلامية إلى جانب الهندسة المعمارية إلى السودان، فنتج عن ذلك نقل الفنون والثقافة الإسلامية إلى هذه البلاد. أدى ذلك إلى ظهور مدرسة إسلامية خاصة في ميدان علوم الدين من فقه وحديث، إلى جانب النمط المعماري، الذي جمع بين الطابع المحلي والهندسة المعمارية الوافدة. أما المرحلة الثالثة والأخيرة فأن بدايتها كانت أواخر القرن (العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي) حيث شهدت فيها بلاد السودان توسعاً في المجالات المذكورة، إضافة إلي تنميتها وتنميقها وصقلها وتهذيبها، مع احتفاظها بطابعها الأفريقي الذي يتواءم مع السكان المحليين الذين يرون في الكثير من عاداتهم وبعض طقوسهم ما يتماشى مع روح الدين الإسلامي. كل ذلك زاد من أهمية الإسلام ديناً عظيماً فتح أفاقاً جديدة للأفارقة تمثلت في فنون أدبية عميقة أكثر إبداعاً وإشراقاً مثل الفلسفة، والمنطق، والتاريخ، والشعر والإنشاء وغيرها، وهي ما ستتضح معالمها من خلال هذه الدراسة بعون الله.

ولإلقاء الضوء على بعض الثقافات الأفريقية التي كانت سائدة بالمنطقة قبل مجيء الإسلام، التي سيتم تناولها بشكل مفصل في متن البحث، فإنه يتحتم تقسيم المنطقة موضوع الدراسة إلى مناطق عرقية ثقافية تعمل فيها عِدة قوى وذلك لإبراز

فردية هذه المناطق وخصوصيتها. وليس هذا بدافع الفصل العنصري بين مجموعة وأخرى، كأفريقيا شمال الصحراء العربية المسلمة، التي أثرت فيها حضارة البحر الأبيض المتوسط وقد كادت أن تنزع عنها هويتها الأفريقية، وبين أفريقيا جنوب الصحراء السوداء ومالها من نوعية عرقية تاريخية متميزة. فالسودان الغربي كان ولازال متواصلاً مع المغرب العربي في الشمال، وكذلك الأمر بالنسبة لسودان وادي النيل فهو متقارب مع مصر وشبه الجزيرة العربية الجنوبية، وهذا الاتصال كان عاملاً أساسياً في الانفتاح على العالم الخارجي.

هذا وقد تصدى الإسلام إلى العديد من التقاليد والثقافات الأفريقية التي كانت سائدة في المنطقة، وأخذت فيها نوعاً من التغيير، بشكل نسبي، وهي عادات لها جذورها في تقاليد بعض الجماعات، مثل عادات العُري وعادات السفور والإختلاط بين الجنسين والعلاقة بينهما، والنسب عن طريق الأم، وعادات الزواج وموانعه، ونظام تعدد الزوجات والطلاق، والختان والخفض، وغيرها من العادات والتقاليد والثقافات التي تتنافى مع جوهر العقيدة الإسلامية، ومما لاشك فيه أن الإسلام لم يلغ جميع التقاليد والثقافات بهذه المنطقة، لكنه ألغى وهذب وعدّل وفق الشريعة الإسلامية، وهو ما ستميط عنه النقاب هذه الدراسة من خلال تحليل هذه الثقافات.

ولدراسة هذه المعتقدات والتقاليد والثقافات التي تختلف اختلافا بيناً وشاسعاً عن العادات والمعتقدات الإسلامية فأنه سيتبادر إلى أذهاننا التساؤلات الآتية: ما هي ردود فعل هذه المجتمعات حيال المعتقدات والثقافة العربية الإسلامية؟ وهل من الطبيعي أن تتخلى هذه المجتمعات التي اعتنقت الإسلام عن عاداتها القديمة التي توارثتها وتطبق المبادئ الإسلامية؟ وهو ما ستجيب عن هذه الدراسة في ثناياها بإذن الله.

وعلى كل حال فإن إحترام الأفريقيين لهذه التعاليم الإسلامية، يتوقف على مدى تمكن الإسلام منهم وانتشار الثقافة الإسلامية. فالأفريقيون حديثو العهد بالإسلام أو قليلو الحظ من ثقافته، مازالوا يسيرون وفق تقاليدهم القديمة رغم منافاتها للقيم الإسلامية.

ولكن بقدم عهد الإسلام وتغلغل العقيدة الإسلامية في نفوس الأفارقة وازدياد معرفتهم بتعاليمه،ينعكس على أحوالهم الاجتماعية والسياسية والإقتصادية، لذلك أختير عنوان لهذه الدراسة "تأثير الإسلام وثقافته في مجتمع السودان الغربي منذ القرن الحادي عشر الميلادي حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي".

مقومات الدراسة

مما لا شك فيه أن لكل دراسة تلتزم بالمنهجية العلمية، من أسس إرتكازية، يقوم عليها هيكلها، ويُسند بنيانها. وهذه الدراسة التي تتناول تأثير الثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي، قد اعتمدت على مقومات انطلقت منها في بناء هيكلها وتتلخص في الأتي:

أولاً: أسباب إختيار الموضوع:

١. إن موضوع رسالة الماجستير كان عن الثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي بين القرنين (السابع والتاسع الهجريين / الثالث عشر والخامس عشر الميلاديين) وتناولت مملكة مالي الإسلامية نموذجاً تطبيقياً للدراسة، التي بلغت أوج مجدها في تلك الفترة وانتقت منها منارات إسلامية متمثلة في جامع سنكري بمدينة تنبكت الذي ضاهى مراكز الشمال الأفريقي مثل الأزهر وفاس والقيروان. كما تعرضت للعلاقات الثقافية التي ربطت ذلك الجزء من أفريقيا بشمالها، والتواصل العربي الأفريقي ومن ثم انتقال المؤثرات العربية الإسلامية إلى السودان الغربي.

وقد عرضتُ الموضوع على أستاذي/ الفاضل أستاذ دكتور محمد حسن محمد باشا، الذي شرفني بالإشراف على أطروحة الماجستير فرحب بالفكرة وحثني على المضي في البحث كونه تكملة لأطروحة الماجستير، وأنه سيتناول بشكل شامل التفاعل بين الثقافة العربية الإسلامية والنظم الإسلامية وبين الثقافات الأفريقية الموروثة والتقاليد القبلية الأفريقية، والتمازج بينهما، ونتائج هذا التلاقح، إضافة إلى تحمس الدكتور الفاضل محمد علي الطيب للإشراف على مثل هذه الموضوعات؛ لأن هذه المنطقة لم تنل حقها من الدراسة من قبل الباحثين بالجامعات السودانية.

٢. موضوع تأثير الثقافة العربية الإسلامية على الثقافات الأفريقية المحلية الموروثة لم يُطرق إلا بشكل جزئي، ربما حسب ميول الباحث أو انتمائه الإقليمي، لذلك أغفلت الثقافات الأخرى في أجزاء كبيرة من المنطقة، وأنها لم تدرس دراسة

مقارنة مع الثقافة العربية الإسلامية، ولهذا سيدرس هذا التفاعل دراسة مقارنة، أي دراسة للثقافات والتقاليد الأفريقية في ظل ظروفها الأصلية ثم تتبع التأثير الإسلامي في هذه التقاليد لدى المجتمعات التي اعتنقت الإسلام ومدى تأثيره فيها، وكيف تلاقحت هذه الثقافات مع الثقافة العربية الإسلامية، وما هو الناتج الماثل لذلك؟

٣. أهمية الموضوع حيث إنه سيلقي الضوء على أهم المراكز الحضارية والثقافية التي كانت قائمة ونشطة في السودان الغربي جنوب الصحراء، والأثر الذي تركته هذه المراكز في نشر الثقافة العربية الإسلامية في شتى ربوع أفريقيا وعلاقاتها بمراكز الثقافة والعلوم في شمال أفريقيا والحجاز، وما هو المصير الذي آلت إليه هذه المراكز.

ثانياً: إشكالية الدراسة.-

تجيء إشكالية الدراسة من كون أن الثقافة العربية الإسلامية التي سطعت بنورها بادئ الأمر من شبه الجزيرة العربية إلى المعمورة قديمها وحديثها، قد تمكنت من التكيف مع ما حولها من الثقافات الأخرى، دون أن تتخلى عن مفاهيمها العقدية، ذلك أن الإسلام لم يقم بإلغاء كل ما هو موجود بل عدل وهذب وأضاف، وأبقى على الكثير من المعتقدات المحلية التي لا تتعارض مع ما نادى به .إلا أن ما شهدته أفريقيا في المراحل اللاحقة على يد الاستعمار الغربي، ومحاولته طمس الهوية العربية الإسلامية في تلك المناطق واستبدال الحرف العربي وتنشيط حركة التبشير الكنسي إلخ ...قد خلقت إشكالية إمكانية تواصل وصمود الثقافة العربية الإسلامية في التفاعل مع الثقافات المحلية بشخصيتها المستقلة.

إن التاريخ يقرر في مبادئه الثابتة أن الاستعمار يهدف أول ما يهدف في سبيل تثبيت دعائمه على شعب مستعبد، إلى أن يمحو تماما كل أثر للتراث القديم الخاص بهذا الشعب في خطوة أولى نحو هدم الشعور الوطني والهيمنة.

ولقد أستعمل الاستعمار الأوربي كل الوسائل ليدخل في روع الأفريقيين أنهم شعب بلا تاريخ، وبلا تراث، وفي سبيل ذلك جاهد المبشرون لنشر الدين المسيحي باعتباره في نظرهم -المدخل إلى رحاب الحضارة الأوربية .

ومن هنا تصبح الإشكالية واضحة المعالم حيث ستسعى الدراسة إلى فك طلاسمها وذلك للتأكد من مدى استمرارية التأثير الذي أحدثته الثقافة العربية الإسلامية وصمود مفاهيمها، وبالتالي لابد من معرفة التداخل الثقافي الذي أحدثته الثقافة العربية الإسلامية في البنية التحتية للمجتمعات المحلية الأفريقية والثراء الثقافي الذي اكتسبته من خلال تفاعلها وتواصلها. وتبقى إشكالية الكيفية التي تمكنت بها الثقافة العربية الإسلامية من تحقيق ذلك. هذا ما ستسعى الدراسة إلى الغوص في أعماقه من خلال تتبع التغيرات التي أحدثتها الثقافة العربية الإسلامية في حياة المجتمعات الأفريقية التي اعتنقت الإسلام. ولعل ما سيتضح من تداخل بين الموروث المحلي والثقافة الإسلامية يمثل في ذاته إشكالية لابد من معرفة دواخلها، وتتمثل في ماهية المرونة التي اتسمت بها الدعوة الإسلامية دون التفريط في ركائزها وثوابتها.

ثالثاً: أهمية الدراسة:

تأتي أهمية الدراسة من كونها تلقي الأضواء على الأثر الذي تركته الثقافة العربية الإسلامية في جزء مهم من القارة الأفريقية، له ارتباطاته القديمة والحديثة، والكيفية التي ربطت ذلك الجزء بالمحيط العربي والإسلامي، وغني عن القول أن ثقافة الأفارقة جنوب الصحراء قد إرتقت وتطورت حين تمازجت واقترنت بالثقافة العربية الإسلامية،خلافاً لما ورد في أقوال بعض الكتاب والمؤرخين الاستعماريين من أن الإسلام وثقافته أنتشر في أفريقيا، لأنه وجد مجتمعات متخلفة لا حضارة لها،لذلك سهلت عملية انتشاره، ووجدت الثقافة الإسلامية بنة خاوية لا إرث حضاري لها فتأثرت بها تلك المجتمعات.

إن ذلك الإدعاء مردود من أساسه، فالمتتبع للتاريخ القديم في بلاد السودان يتأكد له أن هذه الرقعة الممتدة جنوب الصحراء من وادي النيل شرقاً حتى المحيط الأطلسي غرباً، قد شهدت قيام أنظمة سياسية واجتماعية كان لها دورها قبل تحولها للإسلام.

إن ما يشيعه المستعمرون هو قول يجافي الحقيقة لأن الإسلام انتشر من قبل

في أعرق مناطق الحضارات السابقة له، مثل المناطق التي سادت فيها الحضارة الفرعونية (وادي النيل)، وبلاد الرافدين، وفارس، والهند وغيرها.

لذلك جاءت هذه الدراسة كي تتبع بطريقة علمية منهجية بيان وكشف دور الثقافة العربية الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء، وتقرير أصالتها في المجتمع الأفريقي، وتجلية دورها الحضاري فيه عبر أجيال، ودول، ومراحل تاريخية وحضارية مختلفة، وذلك بتوضيح كيف كانت أفريقيا فعلاً مهداً للحضارات الراقية من خلال تناولنا نموذج من هذه الممالك التي قامت في هذه المنطقة، وكيف أتاح لها الإسلام أن تلتقي لقاءاً حضارياً إسلامياً وثيقاً ومجدياً ومتجدداً في إطار عقائدي واحد وهو الإسلام؟.

وبالتالي فإن أهمية هذه الدراسة تتلخص في توضيح الدور الفاعل للثقافة العربية الإسلامية في الارتقاء بالمجتمعات المحلية جنوب الصحراء، تمازجاً لا تعالياً مفروضاً، خلافاً لما ورد في كتابات وآراء المستعمرين الذين حاولوا إشاعة أن الغرب هو صاحب الفضل على أفريقيا في هذا الجانب، كما أنها توضح الكيفية التي تعامل بها المسلمون مع أهالي هذه المجتمعات، مما حقق نجاحاً للدعوة وانتشرت الثقافة، واعتنق الأفارقة الإسلام، واصبحوا متحمسين لنشره، وأصبحت لغة القرآن هي لغة الثقافة والعلم ، ذلك تعاملوا مع الثقافات المحلية دون تعال مما أدى إلى تلاقحها مع مفاهيمهم الحضارية .

وتعتبر هذه الدراسة في حيز واسع منها تهتم بالجوانب الأنثروبولوجية لأنها ستبحث في آثار الاحتكاك بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الثقافة الأفريقية الموروثة حيث إن الثقافة الإسلامية تعد ثقافة جديدة بالنسبة للمجتمعات الأفريقية التي تعتنق الإسلام، وهي أيضاً دراسة في تاريخ القانون كونها تلقي الضوء على تأثير الثقافة الإسلامية ومبادئ الشريعة على التقاليد القبلية وكيف تنتصر عليها ويتقبلها الأفارقة رويداً رويداً.

رابعاً: الغرض من الدراسة:

استكمال متطلبات الإجازة الدقيقة " الدكتوراة ".

خامساً: أهداف الدراسة:

الغاية الأساسية من هذا البحث تتلخص في الآتي:

١. إلقاء الضوء على منطقة الدراسة وهي السودان الغربي من حيث الحدود المكانية والمناخ والشعوب التي استوطنت هذه البقعة من القارة.

٢. التعرف على الثقافات المحلية التي كانت سائدة في مجتمعات السودان الغربي.

٣. إبراز الدور الفاعل الذي أدته الثقافة العربية الإسلامية، عندما وصلت إلى المنطقة، والكيفية التي تمازجت بها مع الثقافة الأفريقية المحلية.

٤. توضيح الكيفية التي تعامل بها المسلمون مع أهالي المجتمعات الأفريقية، التي كانت نتيجتها أن حققت الدعوة نجاحاً وانتشرت الثقافة العربية الإسلامية، واعتنق الأفارقة الإسلام وتحمسوا لنشره، وكيف أصبحت لغة القرآن هي لغة الثقافة والعلم.

٥. محاولة التحقق من أن الإسلام فعلاً كان عاملاً أساسياً في الازدهار والرقي الثقافي الذي شهدته المنطقة.وأن الإسلام لما وصل المنطقة لم يعمل على طمس هوية الأفارقة بل اعتنقوه دون التخلي عن عاداتهم وتقاليدهم الأفريقية التي لا تتعارض مع جوهره ولذلك اكتسبت المفاهيم الطابع الأفريقي.

سادساً: فرضيات الدراسة :

إن الفرضيات التي تطرحها هذه الدراسة تتلخص فيما يلي :

* ستقوم الفرضية الأولى على أساس أن الثقافة العربية الإسلامية بها من الخصائص والسمات ما يشبه إلى حد كبير ما جاء في بعض ثقافات شعوب السودان الغربي قبل اعتناقهم الإسلام، عليه فإن ما ستحاول هذه الدراسة التأكد منه هو ما إذا كان السكان المحليين قد تأثروا فعلاً بما جاء به الدّعاة المسلمون من تجار وفقهاء ومهاجرين ورعاة وغيرهم من القادمين من الشمال الأفريقي والشرق العربي، لما رأوه فيهم من صدق في القول وأمانة في التعامل وحُسن مظهر ومعاملة، فاعتنقوا الإسلام طائعين وعلى نطاق واسع، كما اعتنقه ملوكهم وتحمسوا للدعوة له والتبشير به.

* أما الفرضية الثانية فإنها ستقوم على أساس أن الأفارقة اعتنقوا الإسلام

وتكيفوا مع ثقافته، لشعورهم أن هذا الدين ليس دخيلاً بقدر ما أنه يتجاوب مع تطلعاتهم الروحية والوطنية، وأنه ليس بعيدا عن ما كانت تقول بها إطروحاتهم، بل يتسامى كونه دين توحيد، ولهذا لم تستطع الديانات المحلية التقليدية في معظمها من الصمود أمام قوة حجة الإسلام .

* الفرضية الثالثة فستقوم على أن جزئيات من الثقافة العربية الإسلامية قد تناغمت مقولاتها مع العقلية الأفريقية، مثل أن الجزاء يتم وفق الأعمال والعقاب يكون في الآخرة، وتحريم الخمر أمر مقنع لكونه يُذهب العقل فينتج عن ذلك التصرف غير المسؤول، كما أن الموافقة على تعدد الزوجات مع التحديد وإقامة العدل بينهن أمر مقبول طالما يُبعد عن ممارسة الرذيلة الذي يؤدي إلى اختلاط الأنساب، ومحاربة الإسلام لظاهرة الرق يجعله متفوقا على غيره من الأديان، كل ذلك أدى إلى تلاقح ثقافته مع الموروث المحلي الأفريقي .

* أما الفرضية الرابعة فإنها ستقوم على أساس أن الإسلام كان عاملا أساسياً في الازدهار والرقي الثقافي الذي شهدته المنطقة، وأن اللغة العربية رغم انتشارها السريع والواسع كونها لغة العبادة، فأنها لم تلغ أو تحجب أو تمح نهائيا اللغات واللهجات المحلية بل ظلت اللغة العربية لغة العبادة والثقافة والإدارة والتجارة والكثير من المعاملات الرسمية، وهذه دلالة على أن الإسلام لما دخل المنطقة لم يعمل على طمس هوية الأفارقة، بل اعتنقوه دون التخلي عن عاداتهم وتقاليدهم الأفريقية التي لا تتعارض مع جوهره، لذلك اكتسبت الدعوة الطابع الأفريقي. ومن خلال دراستنا للتلاقح والتفاعل بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الثقافات الأفريقية المحلية الموروثة، سوف نميط النقاب عن نتائج هذا التمازج والتفاعل وعما إذا كان الإسلام قد أدى إلى أسلمة أفريقيا فتخلت عن معتقداتها وتقاليدها المحلية الموروثة، أم أن الأفارقة تقبلوا هذا الدين الجديد واعتنقوه دون التخلي عن موروثهم المحلي الذي لا يتعارض مع جوهر هذا الدين فاكتسبت الصبغة الأفريقية.

وفق ما جاء من افتراضات انبثقت مجموعة من التساؤلات التي شكلت الهيكل الذي ستستند عليه الدراسة.

سابعاً: تساؤلات الدراسة:

* ما طبيعة الأرض والمناخ، ومن هم السكان الذين إستوطنوا بلاد السودان الغربي؟.

* ما أنماط الثقافات التي كانت سائدة في السودان الغربي قبل مجيء الإسلام؟.

* ما المعتقدات الدينية التي كانت سائدة في مجتمعات السودان الغربي، وما تأثيرها على نظام القرابة؟.

* كيف أثر البناء الإجتماعي على الأحوال الشخصية والتقاليد؟.

* كيف انعكست التقاليد على الأوضاع السياسية؟.

* ما أهم القبائل الأفريقية التي اعتنقت الإسلام وساهمت في نشره؟.

* لماذا استجاب السكان المحليين طوعاً لما جاء به الدعاة المسلمين من تجار وفقهاء ومهاجرين وغيرهم من الشمال الأفريقي؟.

* ما المتشابهات بين ما جاء في الثقافة العربية الإسلامية وبين ما هو موجود في الموروث الثقافي المحلي في السودان الغربي قبل تحولها إلى الإسلام ؟.

* ما المميزات التي ميزت الدين الإسلامي عن الديانات الأخرى، حتى تقبله الأفارقة وأعتنقوه وتحمسوا للدعوة له، ولماذا لم تستطع المعتقدات المحلية التقليدية من الصمود أمامه؟.

* ما أهم المراحل التي مر بها الإسلام في انتشاره؟.

* ما العوامل التي سرعت من انتشار الإسلام؟.

* ما أهم الوسائل التي أنتشر من خلالها الإسلام واللغة العربية، وما الدور الذي أدته الممالك الإسلامية بعد اعتناقها الإسلام؟.

* ما الأثر الذي أحدثته قوافل الحج والطرق الصوفية، ومراكز التجارة في نقل المؤثرات العربية الإسلامية إلى السودان الغربي؟.

* كيف تناغمت الثقافة العربية الإسلامية مع العقلية الأفريقية وما الأسباب الرئيسة التي أدت إلى تلاقح الثقافة العربية الإسلامية مع الثقافات الأفريقية المحلية، ولماذا تقبلها الأفارقة؟.

* ما مظاهر التغيير الإجتماعي والسياسي، الذي أحدثته الثقافة العربية الإسلامية في هذه المجتمعات؟.

* ما أهم مراكز العلم والثقافة التي قامت في السودان الغربي كنتيجة لانتشار الإسلام واللغة العربية في المنطقة؟.

* ما مظاهر التأثير الثقافي الإسلامي في السودان الغربي؟.

* من أبرز العلماء في السودان الغربي، الذين عملوا على تعميق التواصل العربي الإسلامي في فترة الدراسة؟.

* أيلاحظ أن الثقافة العربية الإسلامية عندما أطلت على أفريقيا صحبة هذا الدين السمح طمست هوية الأفارقة، أم أنها أبقت على تلك التي لم تتعارض مع جوهره، وأخذ هذا الدين طابعه الأفريقي، بحيث نجزم " بأفرقة الإسلام "، أم أن أفريقيا تخلت عن عاداتها وموروثها المحلي، وبذلك ينطبق عليها القول " أسلمة أفريقيا "؟.

من أجل ذلك فإن الدراسة ستسعى إلى فهم آليات هذه الخصوصية الثقافية التي لم تؤثر في الجوهر بقدر ما هي إضافة ثرة للإسلام بمفاهيمه العقدية، لذلك فإن اكتساب الإسلام الصبغة الأفريقية تظل فرضية للإثبات أو النفي وهو ما ستسعى الدراسة للإجابة عنه.

وبالإجابة على هذه التساؤلات ستكون الدراسة قد حاولت إبداء الرأي حول ما طرحته من فرضيات بغية التوصل إلى حل للإشكالية التي ستقوم بمعالجتها، وللوصول لهذه الغاية فإنه سيتم الاستعانة بالعديد من المصادر والمراجع.

ثامناً: منهج الدراسة :

نظرا لطبيعة الموضوع واهتمامه في الأساس بالناحية الثقافية ، فلن تتطرق الدراسة لمجريات وتاريخ الحروب التي دارت رحاها بالمنطقة إلا بقدر ما تتطلبه الدراسة، حيث سيتم التركيز على تتبع تأثير الثقافة العربية الإسلامية في الثقافات المحلية الأفريقية بالوصف والتحليل.

عليه فأن المنهج الذي سيُتبع هو المنهج التاريخي واستخدام وسائله وطرقه، خاصة فيما يتعلق بالتحقق من الحدث ورصده وإعادة تقاطعه مع ما جاء في مصادر

مختلفة وقياسه ثم توظيفه بتركيبه مع الأجزاء الأخرى بغرض الاستنتاج والاستنباط .كل ذلك وصولاً إلى تثبيت حقائق أو نفي غير الموثوق به منها، ولا شك أن الوسائل والطرق المتعارف عليها في استخدام المنهج التاريخي، خاصة التحليل والمقارنة، ستوصلنا إلى نتائج يمكننا الاعتماد عليها أو على الأقل تكون قابلة للتطوير في الاتجاه الصحيح، ولا شك أن المنهج الوصفي سيكون استخدامه ضرورياً، خاصة عند التعرض لظاهرة التقاليد والعادات اعتماداً على المتغير المستقل والمتغيرات التابعة.

تاسعاً: مجالات الدراسة:

ستؤطر هذه الدراسة بمجالين رئيسين، مجال مكاني ومجال زماني. ويتضمن مجال الدراسة المكاني المنطقة الواقعة فيها مجريات الأحداث وهي السودان الغربي، تلك المنطقة الشاسعة التي تقع بين المحيط الأطلسي غرباً وبين سودان وادي النيل في الشرق وبين نطاق الغابات الاستوائية في الجنوب، وبين المناطق الصحراوية أو شبه الصحراوية في الشمال، كما تلامس في بعض جوانبها الشمال الأفريقي بحسبانه المنطقة التي انطلق منها الدعاة جنوباً.

أما فيما يختص بالبعد الزماني، منذ أن بدأت الثقافة العربية الإسلامية في التفاعل مع الثقافات الأفريقية أي بعد وصول المرابطين في القرن الحادي عشر الميلادي حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، وهو تاريخ سقوط آخر الممالك الإسلامية في السودان الغربي على يد المغاربة عام (١٠٠٠هـ/١٥٩١م).

عاشراً: الدراسات السابقة:

من الطبيعي أن موضوع التأثير الإسلامي على مجتمع السودان الغربي قد تناوله العديد من الكتاب والبحاث من جوانب متعددة ومن وجهات نظر مختلفة، فمن هذه الدراسات بحوث علمية لتحضير درجات علمية ماجستير أو دكتوراة ومنها بحوث ومقالات في مجالات ودوريات مختلفة، ومن هذه الدارسات:

-التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي بين القرنين الرابع عشر/ والسادس عشر الميلاديين، للباحث مطير سعد غيث، وله أيضاً بحث بعنوان الثقافة

العربيـة الإسـلامية وأثرهـا فـي مجتمـع السـودان الغربـي، وهـو بحـث لنيـل درجـة الدكتوراة وهو عبارة عن دراسة في التواصل الحضاري العربـي الأفريقـي، لكنـه لـم يتعرض للثقافات الإفريقية إلا بقدر ما تطلبه دراسته.

-الثقافـة العربيـة الإسـلامية فـي السـودان الغربـي بـين القـرنين الثالـث عشـر والخامس عشر الميلاديين (مملكـة مـالي الإسلامية نموذجا)، للباحث حسن الشيخي تناول فيه الثقافة العربيـة الإسـلامية فـي مجتمعـات السـودان الغربـي، بشـكل مختصـر في هذه الفترة التاريخية مستعرضا نموذجا لأحد هذه الممالك التـي تـزامن قيامهـا مـع هذه الفترة وهي مملكة مالي الإسلامية.

-الحواضـر الإسـلامية فـي غـرب أفريقيـا فـي القـرنين السـادس عشـر والسـابع عشر الميلاديين، للباحث أحمد فتوح عابدين، وهي رسالة دكتوراة، تناول فيها الدور الـذي أسـهمت بـه المراكـز التجاريـة التـي تحولـت إلـى حواضـر إسـلامية مثـل تنبكـت وجنـي وجـاو وغيـرهم، فـي نشـر الإسـلام واللغـة العربيـة دون أن يتعـرض للثقافـات الأفريقية.

-الحيـاة العلميـة والثقافيـة فـي بـلاد السـودان الغربـي فـي عهـد دولتـي مـالي وسنغاي، وهـو بحـث لنيـل درجـة الماجستير للباحث السيد أحمد البـاز تعرض فيـه للدور الذي قام به سلاطين هاتين الدولتين في الدفع بعجلـة الثقافـة العربيـة الإسـلامية من اهتمام بالحركة العلمية بممالكهم.

-دور الطريقـة القادريـة فـي السـودان الغربـي، بحـث مقـدم مـن الباحـث كمـال أحمد الدقير لنيل درجة الماجستير، اكتفـى فيـه الباحـث بـالتعريف بالطريقـة القادريـة، وتاريخ وصولها إلى الشمال الأفريقي ومن ثم إلى السودان الغربي، وأبرز روادها.

-انتشار الإسـلام وتـأثيره علـى تطـور العلاقـات العربيـة الفولانيـة حتـى القـرن التاسع عشر، بحث مقدم من الباحث إبراهيم موسـى جـوب، لنيـل درجـة الـدكتوراة، تناول فيه الدور الذي أداه المرابطين في إيصال الإسلام إلى السـودان الغربـي، وقيـام مملكتي مالي والسنغاي الإسلاميتين، ومن ثم الدور الذي أسهمت به في نقل مؤثـرات الحضــارة العربيــة الإســلامية بــين الفــولانيين، وانتشــار الإســلام وتطــور العلاقــات

السياسية والإقتصادية الفولانية العربية، وكذلك التأثير الثقافي والإجتماعي والإداري والإسلامي في المجتمع الفولاني.

-الطرق التجارية عبر الصحراء الكبرى حتى مستهل القرن السادس عشر كما عرفها الجغرافيون العرب، للباحث أحمد الياس حسين لنيل درجة الماجستير، تناول فيه الدور الذي أدته الطرق التجارية بين الشمال الأفريقي وجنوب الصحراء في الفترة المذكورة، في تكوين مراكز تجارية تحولت بعد ذلك إلى مراكز علمية وثقافية إذا سلمنا بأن الإسلام وصل في ركاب التجارة.

أما المشاركات والمقالات العلمية المنشورة التي تتناول منطقة السودان الغربي منها:

التواصل العربي الأفريقي عبر التاريخ ودور ليبيا في إدامته، مقال للباحث ظاهر جاسم محمد منشور بمجلة كلية الدعوة الإسلامية، وقد تحدث فيه عن تاريخ التواصل بين الشمال والجنوب منذ فجر التاريخ مثل غدامس وفزان وزويلة.

-تجارة القوافل بين شمال وغرب أفريقيا وأثرها الحضاري، مقال للباحث السر سيد أحمد العراقي، في ندوة بمعهد الدراسات والبحوث العربية، تحت عنوان تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر ، تناول فيه بطريقة علمية تجارة القوافل، والدور الريادي الذي أدته في نقل المؤثرات الحضارية الإسلامية إلى غرب أفريقيا، وله أيضاً إنتشار اللغة العربية في بلاد غرب أفريقيا، وهو عبارة عن مقالة منشورة بمجلة دراسات أفريقية، المركز الإسلامي الأفريقي في الخرطوم، وقد تناول فيه بالشرح والتوضيح، الكيفية التي انتشرت بها اللغة العربية في غرب أفريقيا عندما إعتنق الأفارقة الإسلام، فوجدوا أنه لا مناص لهم من تعلم هذه اللغة التي أصبحت فيما بعد لغة المعاملات الرسمية المختلفة ولغة التعامل بين الجماعات التي لا تتحدث لغة واحدة.

-تأثير اللغة العربية في بعض اللغات الأفريقية، مقال للباحث محمد الفران، شارك به في ندوة التواصل الثقافي والإجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء، وقد وضح فيه الكيفية التي استطاعت من خلالها الحضارة الإسلامية

النفاذ إلى منطقة أفريقيا، ومن ثم كيف أثرت اللغة العربية في اللغات الأفريقية، من خلال تناوله للواقع التاريخي لهذا التأثر والتأثير قبل وبعد الإسلام، حيث تأثرت بها اللغة السواحلية، ولغة الهوسا، والماندنكا وغيرها من اللغات التي وصلتها مؤثرات الإسلام.

-الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب أفريقيا خلال العصر الحديث، مقال للباحث عبد الجليل التميمي، بمجلة التاريخية المغربية.

-مؤلفات علماء غرب أفريقيا في المكتبات المغربية، للباحث محمد إبراهيم الكتاني، مجلة دعوة الحق.

-القرن السادس عشر وبداية حركة التعليم في تنبكت مركز التبادل الثقافي الأول في المغرب، مجلة المؤرخ العربي مقال للباحث عبد القادر زبادية.

-مقومات التفاعل الثقافي والحضاري بين دول غرب أفريقيا والمغرب الأقصى، مقال للباحث الطيب الوزاني في ندوة التواصل الثقافي والأجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء، وقد قسم هذه المقومات إلى:

محفزات للتفاعل الثقافي بين المغرب وحواضر السودان الغربي، من حركة قوافل تجارية، وبعثات حجيج، وروابط طرقية، وشيوع اللغة العربية وإنتشار المذهب المالكي وغيرها، ومقومات فنية أي معمارية ومقومات صوفية، أي الممارسات الصوفية التي ارتبطت بنشر الإسلام في السودان الغربي.

-العرب والإسلام في أفريقيا، للباحث محمد السيد غلاب وهو مقال من ضمن منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة، منظمة المؤتمر الإسلامي، تناول فيها الدور الحضاري للعرب المسلمين في أفريقيا.

-وسائل إنتشار الإسلام في أفريقيا، مقال للباحث عبد العزيز راشد العبيدي منشور بمجلة المناهل التي تصدر بالرباط، تناول فيه دور الدعاة والمعلمين والتجار والهجرات في نشر الإسلام في عموم أفريقيا.

-العلاقات الأقتصادية والثقافية بين الدول الرستمية وبلدان جنوب الصحراء الكبرى وأثرها في نشر الإسلام هناك، مقال منشور في مجلة البحوث التاريخية،

للباحث إدريس صالح الحرير. تعرض فيه للعلاقات التجارية بين الشمال الأفريقي وبلدان جنوب الصحراء، وما ترتب عند ذلك من إنتقال للمؤثرات الحضارية العربية الإسلامية.

والجدير بالذكر أن جُل الدراسات السابقة تعرضت بشكل مباشر للتأثير العربي الإسلامي في مجتمعات السودان الغربي، في الوقت الذي أغفلت فيه البحث في الثقافات الأفريقية وماهيتها وجذورها قبل أن تصل التأثيرات العربية الإسلامية إلى المنطقة. لذلك جاءت هذه الدراسة لتلقي الضوء بشكل أوسع على الثقافات والتقاليد والمعتقدات التي كانت سائدة في السودان الغربي قبل أن يصل إليها الإسلام، وتوضح كيف تمكنت الثقافة العربية الإسلامية من التكيف مع ما حولها من الثقافات دون أن تتخلى عن مفاهيمها العقدية، ذلك لإن الإسلام لم يلغ كل التقاليد والثقافات الموجودة بالمنطقة، بل عدل وهذب وألغى وأضاف وأبقى على الكثير من التقاليد المحلية التي لا تتعارض مع ما نادى به. وهو ما سيتضح جلياً في هذه الدراسة مدعوماً بالأسانيد المادية.

الحادي عشر: عرض لأهم المصادر والمراجع:

لبلوغ الغاية من هذه الدراسة، فقد إعتمد الباحث على عدد من المصادر والمراجع الأولية والثانوية التي تناولت موضوعها، لذلك أرى أنه قد يكون من المفيد عرض بعضاً منها، مما له علاقة مباشرة بهذه الدراسة.

أولاً: المخطوطات:

استفاد الباحث من بعض الوثائق، التي يشتمل بعضها على مراسلات تمت بين العالم الطرابلسي سيدي عبد السلام الأسمر، وبين بعض علماء السودان الغربي وعلى رأسهم أحمد بن أحمد أقيت، والتي ينصح فيها أهالي المنطقة، من أتباع الطريقة العروسية بالإلتزام بالشرع الإسلامي وإحترام مبادئه، وقد حملت أحد هذه الرسائل إسم "الأنوار السنية في أسانيد الطريقة العروسية"، حيث تمثل هذه المراسلات عمق الصلات الثقافية بين طرابلس والسودان الغربي. وهي جزء من مخطوطة كريم الدين البرموني (ت: ٩٨٨هـ/١٥٩٠م)، التي تحمل عنوان: مناقب

سيدي عبد السلام الأسمر).

كما استفاد الباحث من مخطوط (شرح الطريقة)، للشيخ أحمد بن أحمد بن محمد البرنسي الشهير بالزروق (ت: ٨٩٩هـ/١٤٩٣م)، الذي أدى دوراً مهماً في التواصل الثقافي بين طرابلس والسودان الغربي من خلال إنتشار مؤلفاته، التي من أهمها شرحان على الرسالة وشرح مختصر خليل وغيرها.

ومن الوثائق التي استفاد منها الباحث، مخطوطة متمثلة في إجازة علمية، منحها الشيخ محمد قطب الدين بن أحمد بن يعقوب النهروالي مفتي مكة المكرمة إلى أحد طلبته: إبراهيم بن عبد الرحمن التكروري، عند تأديته لفريضة الحج عام (٩٧٨هـ/١٥٨٠م)، وتوضح هذه الوثيقة المواد الدراسية التي تمت دراستها وهي "الترغيب والترهيب" للمنذري، "والشمائل النبوية" للترمذي، "والشفا" للقاضي عياض.

استفاد الباحث من مخطوطة (الوسيط في تراجم أدباء شنقيط)، للشيخ محمد إبن عمر الغلاوي الشنقيطي وعنوانها (شرح منظومة إبن عاشر)، وهي تحتوي في جزء منها على مراحل التعليم، وكيفية تدرج التلميذ بين المراحل الدراسية.

المصادر المطبوعة:

استخدم الباحث عدداً من المصادر الجغرافية والتاريخية، التي أوردت معلومات مفيدة عن جغرافية بلاد السودان الغربي، والجوانب الثقافية والإقتصادية والإجتماعية، وكل ما يتعلق بعادات شعوب المنطقة وتقاليدهم ومن هذه المصادر:

١. إبن إسحق إبراهيم الأصطخري (ت:٣٥٠هـ/٩٥٩):

صاحب كتاب المسالك والممالك، الذي ركز فيه على ديار الإسلام، والقليل من المعلومات التي ذكرها عن الصحراء، إعتمد فيها على ما أورده أبو زيد حمد بن سهيل البلخي إعتماداً أساسيا، لذلك يعد من المصادر الضعيفة، وهو السبب الذي جعل الكتب على ما يبدو قد أغلقت ذكره ولم تؤرخ له.

٢. أبو القاسم بن حوقل النصيبي (ت٣٧٩هـ/٩٨٨م):

الذي يعد من أشهر مؤلفي هذا العصر، حيث تناوله في مؤلفه (صورة

الأرض) مسالك الصحراء، الذي جمع مادته من أفريقيا أثناء رحلاته التجارية بين بلاد المغرب ودرعة حتى وصل إلى أودغست، فكان بذلك أول جغرافي عربي يصل إلى تلك المناطق.

وقد جاءت معلوماته دقيقة على الجزء العربي من الصحراء، بسبب وقوفه شخصياً على هذه المعلومات، ويبدو من خلال وصفه أن النشاط التجاري ربط المنطقة كلها ربطاً تاماً ما بين سجلماسة وأودغست غرباً حتى زويلة شرقاً، وبين ارتباط سلع المنطقة بتجارة حوض البحر المتوسط.

غير أن معلوماته عن الطريق الغربي من سجلماسة إلى غانة جاءت قليلة، الأمر الذي يقوي درجة الشك في وصوله إلى أودغست، بالرغم من أنه أكد في كتابه أنه وصل إليها، ولذلك فإن معلوماته عن الممالك التي قامت جنوب الصحراء جاءت قليلة، ذلك لأن أودغست لم تكن بعيدة عن غانة التي كان محل إهتمام أهل الشمال كونها بلاد الذهب، وهو لم يشر إليها إلا إشارات عابرة.

٣. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المقدسي(ت: ٣٩٠هـ/٩٩٩م):

تناول في كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم)، منهجه وتحدث عن أسفاره ومصادره، وانتقد من سبقوه لعدم مراعاتهم الدقة، أي عدم ذكرهم تفاصيل الأقاليم وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه هو، حيث أنه لم يورد في كتابه أي إشارات دقيقة للطرق عبر الصحراء، بل أن ربط زويلة وسجلماسة بمراكز المغرب الكبرى فقط، غير أنه تطرق إلى نظم التعامل التجاري جنوبي الصحراء، وهي الجزئية التي اعتمد فيها عليه الباحث، علماً أنه إعتمد في معلوماته على البلخي والأصطرخي.

٤. أبو عبد الله بن عبد العزيز البكري(ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م):

عاش بقرطبة في عصر أمراء الطوائف، وعلى الرغم من عدم مغادرته الأندلس، فإنه ترك مصنفاً جغرافياً على غاية من الأهمية (كتاب المسالك والممالك) وهو في عدة أجزاء، ويحمل الجزء الخامس منه عنوان " المُغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب" هذا الجزء الذي أفاد بصورة متكاملة عن مملكة غانا ونظام الحكم فيها وعلاقاتها عبر الصحراء، كما تعرض بتفصيل دقيق للصحراء المغربية وغرب

أفريقيا، فتناول الطرق بمراحلها وأماكن وجود المياه، والأخطار التي تواجه القوافل،وأورد تفاصيل عن دور المراكز التجارية في النشاط التجاري.

والمأخذ الوحيد على البكري أنه لم يعر أي إهتمام للسودان الأوسط والشرقي، وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن مصادر معلوماته جاءت عن طريق التجار الذين ارتبطوا في أيام دولة المرابطين إرتباطاً قوياً بحوض نهر السنغال والأندلس، إضافة إلى الوثائق الرسمية التي توفرت في الأندلس عن غرب أفريقيا، ولهذا جاءت معلوماته وافية عن دولة المرابطين.

ولا أعتقد أن البكري دخل الصحراء الغربية أو مملكة غانا، كما رجح بعض الكتاب، فعلى الرغم من التفاصيل الوافية لمعلوماته فإنها لم تحمل أي إشارة إلى وصوله المنطقة، ولهذا يُعد هذا المصدر مهماً في مجال البحث والدراسة حول التاريخ الإسلامي في السودان الغربي.

٥. أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله الإدريسي(ت:٥٦٠هـ/١١٦٤م):

ولد بسبتة عام (٤٩٣هـ/١١٠٠م)، استقدمه روجرز الثاني ملك صقلية، فأنجز تحت رعايته " كتاب نزهة المشتاق في إختراق الآفاق"، ويسود الإعتقاد عند مؤرخي الجغرافيا، بأن هذا الكتاب شرح وتعليق على الخرائط التي وضعها الأدريسي لملك صقلية، ويحفل القسم الخاص بوصف المغرب وأرض السودان والأندلس ومصر بمعلومات ثرية عن بلاد السودان، وتأتي أهمية هذا المصدر كونه أمد الباحث بمعلومات عن الصحراء، وكيفية عبور القوافل لها، كما يتضمن إشارات تاريخية واثنوغرافية هامة عن بلاد السودان.

٦. شهاب الدين بن عبد الله ياقوت الحموي(ت:٦٢٦هـ/١٢٢٨م):

من كبار الجغرافيين، حيث استفاد كثيراً بعمله في نسخ الكتب، واشتغاله بالتجارة، وتجواله في بلاد العرب ومصر والشام وآسيا الصغرى وخراسان وبلاد ماوراء النهر، ربط المعلومات التي تحصل عليها أثناء اشتغاله بنسخ الكتب، بملاحظاته وزياراته، فتمكن من رصد الكثير من المعلومات ضمنها كتابه معجم البلدان.

أستفيد من كتابه معجم البلدان الكثير من المعلومات عن الطرق الصحراوية ومحطات التجارة، وشملت المعلومات التي أوردها المراكز التجارية والأوضاع السياسية والثقافية والنشاط التجاري، والمسافات بين المدن والمراكز، والتي تعتبر المادة الأساسية في هذه الدراسة.

كما أنه أورد معلومات مهمة عن دولتي كانم وكوكو ومدينة أودغست والزغاوة.

٧. زكريا بن محمد القزويني (ت:٦٨٢هـ/١٣٨٣م):

استفاد الباحث من كتابه "آثار البلاد وأخبار العباد"، جملة من المعلومات المتعلقة بالصحراء الكبرى والسودان الغربي، وهو ما يميز هذا الكتاب، أنه قسم الأقاليم على طريقة المعاجم، وبعد تحديد الإقليم يتحدث عن مدنه حسب ترتيب الحروف الهجائية، وبالكتاب مصور دائري للعالم ظهرت عليه الأقاليم.

اعتمد القزويني على جمع معلوماته من التجار والفقهاء الذين زاروا السودان الغربي، كما استفاد من المصادر السابقة مثل إبن الفقيه، وابن حوقل والبكري، وإبن حامد الغرناطي.

غير أن معلوماته عن السودان الغربي، كانت قليلة، لم تتناول كل الطرق والمراكز التجارية، لكنه تعرض إلى مملكة غانة على أنها مركز تجاري، يعبر منه التجار إلى بلاد الذهب، كما أشار إلى مملكة كانم، وتحدث عن مدرستهم في القاهرة، ولم يتطرق إلى مملكة مالي.

٨. أبو الحسن علي بن أبي زرع الفاسي (ت:٧٤١هـ/١٣٤١م):

صاحب كتاب " الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس"، والذي تناول فيه تاريخ المغرب ومدينة فاس منذ بداية دولة الأدارسة إلى عام (٧٢٦هـ/١٣٢٦م)، كما استعرض في مؤلفه هذا أخبار الدولة المرابطية ونشأتها في الصحراء، التي ذكرها البكري، إلا أنه زاد عليه التطورات التي عرفتها الحركة المرابطية بالصحراء وبلاد السودان بعد عام (٤٦٠هـ/١٠٦٨م)، التي توقف منها البكري ومن هنا كانت أهمية هذا المصدر

بالنسبة للباحث كونه تكملة لما أورده البكري.

٩. شهاب الدين أحمد بن يحي بن فضل الله العمري (ت:٧٤٩هـ/١٣٤٨م):

عاش جُل حياته بمصر، شب وتعلم بها وارتبط إسم أسرته برئاسة ديوان الإنشاء-بمصر والشام- للدولة المملوكية على مدى قرن من الزمان، الأمر الذي ساعده على تولي الوظيفة نفسها في بلاط الملك الناصر محمد بن قلاوون (٦٩٣-٧٤١هـ/١٢٩٣-١٣٤٠م) بمصر.

وتأتي أهمية مؤلفه "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار"، كونه من أهم المصادر الجغرافية عن الصحراء والسودان الغربي في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي.

وقد اعتمد في جمع مادته عن السودان الغربي والصحراء على المصادر التي سبقته مثل البكري والإدريسي وابن سعيد، غير أن ما يميز كتاب العمري ويزيد من قيمته، المعلومات التي أوردها عن المنطقة خلال القرنين السابع والثامن الهجريين/الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين)، التي استقاها بشكل مباشر من بعض الشيوخ والثقات الذين عاشوا في السودان الغربي.

كما أورد العمري معلومات مهمة عن مملكة مالي، شملت الأوضاع السياسية والثقافية والعسكرية والأنشطة التجارية، كما كتب عن مملكة كانم وإنتشار الإسلام فيها، والحرف التي يمارسها أهل المنطقة، لكنها لم ترق إلى مستوى المعلومات التي وردت عن مملكة مالي.

أما القصور في هذا المؤلف، فإنه لم يعر إهتماماً كبيراً بالطرق العابرة للصحراء شمالاً وجنوباً، أو طرق الحج المتجهة من الغرب إلى الشرق، رغم أن المعلومات كانت ميسورة له عن طريق الحجاج الذين التقى بهم في مصر.

١٠.أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللواتي المعروف بابن بطوطة (ت:٧٧٠هـ/١٣٦٨م):

ولد في طنجة عام (٧٠٣هـ/١٣٠٣م)، وغادرها وهو شاب للحج عام (٧٢٥هـ/١٣٢٥م)، فكان ذلك سبباً في بداية سياحته في الأرض، سياحة استمرت

ربع قرن من الزمان دون إنقطاع، زار خلالها عدداً من أقطار المعمورة فاستحق بذلك لقب رحالة عصره.

وفي بداية شهر محرم من عام ٧٢٥هـ/١٣٥٢م، خرج من سجلماسة متجهاً إلى مملكة مالي، حيث دخل عاصمة المملكة ومكث بها ثمانية أشهر تقريباً، استقبله عاهلها السلطان سليمان، وأثناء رحلته بين مدن المملكة دون إبن بطوطة في كتابه "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" شهادة حية عن المنطقة من الناحية الإجتماعية والسياسية والإقتصادية وكل ما يتعلق بحياة المجتمع السوداني، ولم ينس إتحاف القراء بعجائب وغرائب بلاد السودان التي شاهدها، وهي خاصية لم تتوفر في أغلب المصادر التاريخية، بإعتباره شاهد عيان على أحوال المنطقة، وقد استفاد منه الباحث في تصوير الحياة الإجتماعية والسياسية، لهذه المنطقة كونه أدق المصادر التاريخية في تلك الفترة.

١١.عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي المغربي (ت:٨٠٨هـ/١٤٠٥م):

أندلسي الأصل، تونسي المولد والنشأة، زخرت كتاباته بكثير من أنواع المعرفة، تناولها في مقدمة تاريخه "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العجم والعرب والبربر ومن جاورهم من ذوي السلطان الأكبر".

تناول في القسم الجغرافي من مقدمته منطقتي الصحراء والسودان الغربي، في الإقليمين الأول والثاني، فتناول بالكتابة أوليل وغانة وتكرور ومالي وكوكو وكانم، وتحدث عن حركة القوافل التجارية عبر الصحراء.

كما تناول في تاريخه قبائل الملثمين، وكتب عن مواطنهم في الجزء الغربي من الصحراء الكبرى، وذكر هوارة ومواطنهم في الصحراء إلى الشرق من الملثمين، وكتب عن النشاط التجاري لتلك القبائل من مراكزهم الصحراوية مثل ورقلان وولاته وتوات وفزان، كما وضح مساهمة تلك القبائل في خدمة التجارة عبر الصحراء كأدلاء للقوافل وحراس لها مقابل ما كانوا يأخذونه من ضرائب تدفعها تلك القوافل.

وقد استفاد الباحث أيضاً من المعلومات التي جاءت غزيرة عن ممالك

السودان الغربي، خاصة مملكة مالي الإسلامية، بعد أن تعرض لغانة وكوكو وكانم، فذكر بداية تأسيس مملكة مالي في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، ودون تاريخ الأسر الحاكمة، فتحدث عن ثمانية عشر من ملوكهم، حتى نهاية حكم منسامغا الذي تولى السلطة عام (٧٩٢هـ/١٣٩٠م)، ولم ينس في كتاباته عن السودان الغربي إلى جانب الأوضاع السياسية، النواحي الثقافية والإقتصادية والإجتماعية، واعتمد في جمع مادته العلمية من مصادره الخاصة المتمثلة في بعض الشخصيات التي عاشت في السودان الغربي، أو من شخصيات من السودان الغربي نفسه، مما أكسب معلوماته درجة خاصة من الأهمية، أما معلوماته عن الملثمين فقد أخذها عن إبن أبي زرع الفاسي.

وغني عن البيان أن أهمية ما طرحه إبن خلدون بحسبانه مصدراً يختلف عن غيره في نظرته للتاريخ بوجه عام. لذا يكون الأعتماد عليه مفيداً ليس في الجانب المعلوماتي فحسب، بل للإسناد المنهجي الذي يدعم البحث.

١٢. أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي (ت:٨٢١هـ/١٤١٨م):

يعد كتابه "صبح الأعشى في صناعة الإنشاء" من المصادر الأساسية التي تضمنت معلومات هامة عن السودان الغربي.

ورغم اعتماد القلقشندي على كتابي العمري، مسالك الأبصار والتعريف بالمصطلح الشريف، فإنه نقل كثيراً من مادته من مؤلفات المهلبي وإبن سعيد وأبي الفداء وابن خلدون والحميري، لذلك تعتبر المعلومات التي سجلها عن مالي غنية جداً.

تناول بالكتابة أيضا الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية لقبائل الصحراء، وملوك البربر، مثل سلطان تادمكة، وسلطان آهير، وعلاقاتهم بممالك السودان الغربي.

كما تناول ممالك السودان الغربي، كانم وبرنو، وغانة، وكوكو، وتكرور، ومالي، وتحدث عن مملكة غانة وحدد موقعها الجغرافي، ودخول الإسلام فيها، كما نقل الروايات التي تنسب الأسر الحاكمة إلى البيت العلوي.

هذا وقد تناول كل مملكة من هذه الممالك وطريقة الحكم وتاريخ دخول الإسلام إليها وعاداتها الإجتماعية، كما تحدث عن الثراء العريض الذي تمتع به ملوك مالي، وحج منسا موسى وما عكسه من ثراء في هذه الرحلة.

لذلك يعد مصدراً هاماً إستفاد منه الباحث في شتى المجالات التي تناولها بالدراسة، وهو يُعد من المصادر الموثوقة.

١٣. الحسن بن محمد الوزان الفاسي توفي بعد(٩٥٧هـ/ ١٥٥٠م):

شخصية عربية إسلامية، ولد في غرناطة حوالي عام (٨٨٨هـ/١٤٨٣م)، انتقل مع أسرته صغيراً إلى فاس، درس على أعلام من فاس وعلى رأسهم آنذاك محمد بن غازي المكناسي، وبرع في عدة علوم من أهمها اللغة وأدابها والعقائد والفقه والتصوف والتفسير والقراءات والحديث والسير، لذلك نجده يجالس الفقهاء والقضاة في المدن والقرى التي يزورها خلال رحلاته العديدة.

هذا النبوغ المبكر لفت إليه نظر سلطان فاس محمد الوطاسي المعروف بالبرتغالي فقربه إليه وجعله من رجال بلاطه، وأسند إليه-على صغر سنه- مهام سياسية، في وقت كان يعاني فيه المغرب من علة التقسيم إلى مملكتين في الشمال والجنوب، وإمارات مستقلة في الجهات النائية، واحتلال برتغالي-إسباني لعدد من الثغور المغربية على البحر المتوسط والمحيط الأطلسي.

هذه المهام السياسية المسندة إليه، إضافة إلى النشاط الدبلوماسي والتجاري لأسرته هي التي دفعته إلى القيام برحلاته العديدة داخل المغرب وخارجه وتسجيل مشاهداته في مذكرات شبه يومية، أصبحت على ما يبدو أساس كتابه الجغرافي "وصف أفريقيا".

أعجب به البابا ليون العاشر (Léon , Jean de Médicis)، وهو من باباوات عصر النهضة الذين عملوا على إحياء العلوم والآداب والفنون، فأخذه أسيراً لكن سرعان ما وثقت العلاقة بينهما، وأصبحا صديقين حميمين، ولعل من أسباب هذا التقارب ذكاء الحسن الوزان وسرعة تأقلمه مع البيئة المسيحية، فتظاهر بالتمسح وحمل إسم مالكه وحاميه البابا فصار يُدعى (J ,Léon)، أو يوحنا الأسد

الغرناطي أو الإفريقي، لكنه في حقيقة الأمر كان يخفي عقيدته وإسلامه ولم تؤثر البيئة في مبادئه الإسلامية رغم تكيفه معها.

ويمثل كتابه وصف أفريقيا، القسم الثالث من كتاب الجغرافيا العامة، الذي ألفه الحسن الوزان باللغة العربية، ثم ترجم المؤلف هذا القسم إلى اللغة الإيطالية، أو اعتمد عليه في إنشاء وصف أفريقيا بالإيطالية إنشاء وأتمه عام (٩٣٣هـ/١٥٢٦م)، بمدينة روما وقد اعتمد في كتابته على ما علق بذهنه مما رآه في هذه المدة الطويلة، وهو ما يفسر خلو هذا الكتاب من نقول حرفية، على خلاف ما عند غيره من الجغرافيين العرب، غير أن الوزان أخذ عن إبن الرقيق القيرواني، وابن خلدون.

قسم الوزان كتابه إلى تسعة أقسام، في القسم الأول تدقيقات تتعلق بجغرافية أفريقيا العامة، ومناخها وخصائص شعوبها وأخلاقهم.

وقد استفاد منه الباحث، لأن معلوماته كانت دقيقة عن قلب أفريقيا، وقد زار إمبراطورية السنغاي وهي في ذروة مجدها حوالي عام (٩١٧هـ/١٥١٠م)، ووصف الحياة الإجتماعية والثقافية فيها، ومن خلال المعلومات التي أوردها الوزان، وضُعت الخرائط التي ظهرت في أوربا، عن أفريقيا والعالم، فكانت أوضح وأدق من الخرائط التي سبقتها.

١٤. محمود كعت الكرمني (ت:١٠٠٢هـ/١٥٩٣م):

تأتي أهمية هذا المصدر "تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس، وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار" كون مؤلفه يُعد من أبرز علماء بلاد السودان الغربي الذين الذين عاشوا من نهاية سلطان مملكة مالي، وعاصر مملكة السنغاي، وتخصص في تاريخها، حتى عُد مؤرخها وكان قريباً من السلطان الأسكيا محمد الكبير طوال فترة حكمه الذي دام حوالي ستة وثلاثين عاماً، كما تناول في كتابه كلاً من دولة غانا وتحدث عن أصول ملوكها، ولم يغفل مملكة مالي أيام منساى موسى، ووصف فترة حكمه ورحلته الشهيرة إلى الحج، ومن خلال عمله مؤرخاً ومستشاراً للأسكيا محمد الكبير كونه من العلماء الذين قربهم السلطان إليه، أرخ لهذا السلطان وخلفائه من بعده، وتحدث

عن الحياة العلمية في عهد سلاطين هذه المملكة لذلك يعد من أهم المؤرخين الإسلاميين لهذه المنطقة.

١٥. أحمد بابا التمبكتي (ت:١٠٣٦هـ/١٦٢٧م):

من أبرز مؤلفاته كتابه "نيل الإبتهاج بتطريز الديباج"، الذي ألفه على هامش كتاب إبن فرحون، الديباج المذهب، وقد ترجم فيه لثمانمائة وإثنين من علماء المذهب المالكي، الذي شرع في كتابته في تنبكت قبيل ترحيله إلى مراكش، وأكمله فيها عام (١٠٠٥هـ/١٥٩٦م)، وكذلك كتابه "كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج"، الذي يضم ما ينيف على سبعمائة ترجمة لعلماء مالكيين مشارقة ومغاربة وأندلسيين وسودانيين، وقد ألفه أثناء إقامته في مراكش، مقتصراً فيه على مشاهير الأئمة، وقد استفاد منه الباحث في الترجمة لكثير من العلماء ومعرفة تراثهم العلمي، وأماكن دراستهم وتنقلاتهم.

هذا وقد استفاد الباحث من الكثير من المصادر السودانية والعربية منها كتاب "فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور"، لمؤلفه أبي عبد الله الطالب البرتلي الولاتي، الذي ترجم فيه لمائتي عالم عاشوا في المنطقة، وتأتي أهمية هذا المصدر كونه قدم معلومات للباحثين عن مراكز الدراسة لهؤلاء العلماء وموضوعاتها، وكتب الدراسة وصلة المشيخة والتلمذة بين الأجيال والتأثر والتأثير بين مراكز الثقافة العربية المختلفة.

ومن المصادر السودانية التي وصفها الباحث في دراسته أيضاً، كتاب "إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور" لصاحبه محمد بلو بن فودي الذي لا يقل أهمية عن المصادر السابقة في إغناء وإثراء هذه الدراسة كونه من المصادر السودانية، برغم من أن مؤلفه عاش بعد المجال الزماني لهذه الدراسة، لكنه استفاد من المادة العلمية التي خلفها أسلافه المؤرخون.

ومن المصادر التي يجب أن لا تُغفل، كتاب "أسئلة أسكيا وأجوبة المغيلي"، وهي عبارة عن مخطوطة كتبها محمد بن عبد الكريم المغيلي (ت:٩٠٩هـ/١٥٠٣م)، وحققها الكاتب الجزائري عبد القادر زبادية.

وتأتي أهمية هذا الكتاب كون مؤلفه كان من أبرز علماء ذلك العصر، وكان له تأثير كبير على مجريات الحياة السياسية في هذه المملكة بما يقدمه من إستشارات وفتاوي لسلطان السنغاي، لذلك تم الإستفادة منه في فصل التأثير العربي الإسلامي على الحياة السياسية والثقافية في مملكة السنغاي.

ثالثاً: المراجع العربية والمعربة:

أود الإشارة أن هذا البحث اعتمد بشكل كبير على المصادر التاريخية الأصلية-العربية والسودانية-التي تناولت تاريخ المنطقة كما هو مبين في قائمة تثبيت المصادر، ولكن هذا لايمنع من الاعتماد على جملة من المراجع التي تناولت تاريخ المنطقة السياسي والثقافي والإجتماعي، والبحوث والدراسات المختلفة التي تناولت تاريخ السودان العربي بالدراسة والتحليل، ومن هؤلاء على سبيل الذكر لا الحصر علي طرخان، ومن أهم مؤلفاته دولة مالي الإسلامية، إمبراطورية غانا الإسلامية، إمبراطورية البرنو الإسلامية، والباحث حسن إبراهيم حسن، مؤلفه إنتشار الإسلام في القارة الإفريقية، والمؤلف عبد الرحمن زكي، ومن أهم مؤلفاته، تاريخ الدول الإسلامية السودانية بأفريقيا الغربية، والإسلام والمسلمون في غرب أفريقيا، والباحث نعيم قداح، مؤلفه أفريقيا الغربية في ظل الإسلام، والباحث عبد الفتاح مقلد الغنيمي، مؤلفه حركة المد الإسلامي في غرب أفريقيا، والباحث محمد الغربي، في مؤلفه بداية الحكم المغربي في السودان الغربي، والباحث حسن أحمد محمود، في مؤلفه الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، والباحث عبد القادر زبادية، مملكة السنغاي في عهد الأسيقيين، وشوقي عطاء الله الجمل، مؤلفه دور العرب الحضاري في أفريقيا، ورياض زاهر مؤلفه الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، وعلي أحمد فليفل، مؤلفه الخلفية التاريخية للعلاقات العربية الإفريقية عبر الصحراء الكبرى، والشيخ الأمين عوض الله، مؤلفه تجارة القوافل بين المغرب والسودان الغربي، والهادي المبروك الدالي، ومن أهم مؤلفاته مملكة مالي الإسلامية، من روائع أدب أفريقيا فيما وراء الصحراء، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء وغيرها، وخليل النحوي، مؤلفه أفريقيا

المسلمة، والباحث إمطير سعد غيث في مؤلفه الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي.

كما استعان الباحث بعدد من المراجع المعربة، التي من أهمها: توماس أرنولد في أهم مؤلفاته "الدعوة إلى الإسلام"، فانسان مونتاي في أهم مؤلف له "الإسلام في أفريقيا السوداء"، رولاند أوليفر وجون فيج في مؤلفهما "موجز تاريخ أفريقيا"، وجوزيف كي زيربو في مؤلفه "تاريخ أفريقيا السوداء"، وفيج جي دي مؤلفه "تاريخ غرب أفريقيا"، وبازل دافدسن مؤلفه "أفريقيا تحت أضواء جديدة"، وج.س فرويليش مؤلفه "ديانات الأرواح الوثنية في أفريقيا السوداء"، وجوان جوزيف، "الإسلام في ممالك وإمبراطوريات أفريقيا السوداء"، والباحث تاديوز ليفيتسكي، في مؤلفه "دور الصحراء الكبرى وأهل الصحراء في العلاقات بين الشمال والجنوب".

رابعاً: المراجع الأجنبية:

لقد استعان الباحث أيضاً بعدد من المراجع الأجنبية التي كتبها بحاث أجانب من المستشرقين الذين زاروا المنطقة باللغتين الإنجليزية والفرنسية، والذين اعتمدوا اعتماداً مباشراً على ما كتبه المؤرخون والرحالة العرب الذين سبق ذكر بعضهم، أو من خلال رحلاتهم إلى منطقة السودان الغربي وحصولهم على الوثائق المتعلقة بتاريخ المنطقة أو من الروايات الشفوية التي جمعوها من أهالي البلاد ومن أهم هذه المراجع:

1. Trimingham – J.S . A history of Islam in west Africa.
2. Dela fosse , Le haute Senegal – Niger.
3. Monteil , vincent contribution à La sociologie des Peul.
4. E . W . Bovil , The golden trade of the Moors.
5. H . BARTH , Travels and discoveries in north and central Africa.
6. Seligman , G , Races of Africa.

7. Davidson , Bazil , The story of Africa.

8. Marty , Paul , Islam au Senegale.

9. Idowu , E . Bolaji , Africa traditional Réligion.

10. Fage , An introduction to the history of west Africa.

11. Dubois . F . Timboctu the Mysteriouse.

وغني عن القول أن ما تم عرضه، لا يمثل كل ما استخدمه الباحث واستعان به لإنجاز هذا البحث، لكنها نماذج لأهم المصادر والمراجع التي تم إستخدامها.

الثاني عشر: تقسيمات الدراسة:

لقد تم بمشيئة الله تعالى تقسيم الدراسة إلى مقدمة وفصل تمهيدي وسبعة فصول وخاتمة.

الفصل التمهيدي: الجغرافيا والسكان والثروات المعدنية وأهم اللغات.

المبحث الأول: الجغرافيا والمناخ والثروات المعدنية.

المبحث الثاني: الجماعات البشرية التي استوطنت السودان الغربي.

المبحث الثالث: اللغات الكبرى في السودان الغربي.

الفصل الأول: ملامح مجتمعات السودان الغربي.

المبحث الأول: المعتقدات الدينية.

المبحث الثاني: نظام القرابة.

الفصل الثاني:أثر البناء الإجتماعي على الأحوال الشخصية.

المبحث الأول: التقاليد الإجتماعية.

المبحث الثاني: التقاليد وإنعكاساتها على الأوضاع السياسية.

الفصل الثالث: انتشار الإسلام في السودان الغربي.

المبحث الأول: مراحل وعوامل انتشار الإسلام.

المبحث الثاني: وسائل إنتشار الإسلام.

١. الفتح ٢. الدعاة والمعلمون

٣. التجارة ٤. الهجــرات

الفصـل الرابـع:أثر قوافـل الحـج والتصـوف والتجـارة فـي نقـل المـؤثرات العربيـة الإسلامية.

المبحث الأول: قوافل الحج.

المبحث الثاني: الطرق الصوفية.

المبحث الثالث: المراكز التجارية.

الفصل الخامس: مظاهر التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي.

المبحث الأول: التغيرات الثقافية.

المبحث الثاني: أهم أعلام السودان الغربي.

الفصل السادس: التغيرات الاجتماعية والسياسية بأثر الإسلام:

المبحث الأول: التغيرات الاجتماعية.

المبحث الثاني: التغيرات السياسية.

الفصل السابع: علاقات السودان الغربي الثقافية مع الشمال الأفريقي.

المبحث الأول: التبادل الثقافي بين السودان الغربي والشمال الإفريقي.

١. العلاقات الثقافية بين المغرب والسودان الغربي.

٢. العلاقات الثقافية بين مصر والسودان الغربي.

٣. العلاقات الثقافية بين طرابلس والسودان الغربي.

المبحث الثاني: مملكة السنغاي الإسلامية.

والله ولي التوفيق

الباحث

الفصـــل الأول

ملامــح مجتمعات الســودان الغربــي

المبحــث الأول: المعتقـدات الدينيــة
المبحــث الثـاني: نظام القرابــــة

المبحـث الأول
المعتقدات الدينية في السـودان الغربـي

مما لا شك فيه أنه لدراسة أية ظاهرة سواء كانت اجتماعية، سياسية أم إقتصادية، أو غيرها من الظواهر الأخرى، يجب أن تتوفر لدارسها الوثائق والمصادر التي تمده بالمعلومات المتعلقة بالظاهرة موضوع الدراسة حتى يتسنى له الغوص في الموضوع بكل أبعاده، لكي يتمكن من إصدار الأحكام العلمية بعد المقارنة بين الحقائق التي تجمعت لديه، معتمداً في ذلك التحليل والمقارنة والربط ليصل إلى النتيجة المتوخاة.

بالنسبة لموضوع الديانات التقليدية المحلية بالسودان الغربي، فإن الباحث يواجه الكثير من الصعوبات التي تحول دون الإحاطة بها بشكل دقيق، وذلك لعدة أسباب منها:

- عدم وجود وثائق كتبها الأفريقيون أنفسهم عن تاريخهم وتراثهم القديم، باستثناء بعض الروايات الشفوية التي تتناقلها الأجيال، فالديانات الأفريقية تختلف عن الديانات السماوية المكتوبة، كون الديانات المحلية غير مكتوبة وتعتمد على الروايات الشفهية المتوارثة وتعد بالنسبة لهم طقوساً جديرة بالعبادة، وهي ديانات قبلية مرتبطة بجماعة بشرية محدودة، لا تحمل أي رسالة عالمية عليها أن تتحمل عبء نشرها، فلكل قبيلة آلهتها التي ليس لها أهمية إلا عندها[1].

-كما أن تنوع شعوب المنطقة موضوع الدراسة، وصعوبة الاتصال بين أرجائها، تجعل من الصعب إجلاء الجوانب المختلفة المتعلقة بحياة تلك الشعوب فيضطر الباحث إلى اللجؤ إلى التعميم بشكل قد يتصادم مع الحقائق المؤكدة.

-ومن ناحية أخرى فقد أُسيء إلى المعتقدات المحلية، فالكُتاب الأوربيين الذين كانوا مصدر معلومات العالم الخارجي،كان بعضهم قد أساء إلى الأفريقيين واعتبرهم متوحشين وليس لهم دين[2]. ومنهم من وصف المعتقدات المحلية واعتبرها وثنية أو

---

[1] جـ. س. فرويليش ، ديانات الأرواح الوثنية في أفريقيا السوداء ، (ترجمة يوسف شلب الشام) ، دار المنارة ، سوريا ، ١٩٨٨ م ، ص٥٩

[2] M . G . smith , The beginning of Haoussa society . A . D (1000 - 1500) in the historian in tropical Africa . p 342

عبادة أصنام أو حتى عبادة دُمي وتعاويذ من صنع الإنسان نفسه، وهو ما جعل البعض يُطلق عليها الفتشية (Fetishism)[١].

وهناك الكثير مما قيل عن ممارسة الأفريقيين لعبادة الأجداد وممارسة السحر وتقديس الأرواح، فيشير (فنسان مونتاي) إلى أن عبادة الأجداد أمر شائع بين الكثير من الافارقة، تقدم فيها الأضاحي على القبور، ويُسكب الحليب على مداخل المنازل[٢]، ولكن (ايدوو بولاجي Idowu . Bolaji) صحح ما ذهب إليه مونتاي باعتقاده أن الافريقيين يعبدون أرواح الأجداد، حيث أكد بأن تقديس أرواح الأجداد لا تعني بالضرورة عبادتهم لها: فهي لا تزيد عن كونها الأيمان باستمرار حياة الروح بعد الموت، وأهمية الدور الذي يؤديه الأجداد في حياة الأفراد، سواء وهم أحياء أم بعد موتهم كواسطة بين الأحياء وبين عالم ما وراء الطبيعة، فالتعبير الأدق كما يراه عيدو هو أنها ليس عبادة لأرواح الأجداد (Ancestor worship)، بل هي مجرد تبجيل واحترام وتقديس بمعناه العام (Venera tion)[٣].

-أما المشكلة الأخرى التي تواجه الباحث في دراسته للديانات المحلية التقليدية الأفريقية، فهي أن منطقة السودان الغربي زاخرة بالديانات لدرجة يصعب فيها على الدارس تصنيفها، فمن ديانات غارقة في الطبيعة حتى يكاد معتنقيها يعبدون كل مظهر وكل عنصر من عناصرها، من شمس وقمر وأمطار وشجر ومن إنسان وحيوان، سواء كانوا أحياء أم أموات. بل ذهب بعضهم إلى إعتبار كل شيء مادة للعبادة والتأمل: فإذا مروا بسهل أو مروج وقد أتت عليها النار في فصل الجفاف وبقيت فيها أماكن لم تحترق، أو أعشاب لم تأكلها النار، أخذوها معهم إلى البيت قائلين: إن سبب عدم إحتراقها تكمن وراءه روح خفية تمنعها من الإحتراق[٤].

إن تناول الديانات في السودان الغربي أمر ليس بالسهل، قد يتعذر أحياناً إحاطته من كل الجوانب للأسباب سالفة الذكر، ولكن سيتم في البداية إلقاء الضوء

---

(١) مجاهد، حورية توفيق، الإسلام في أفريقيا وواقع المسيحية والديانات التقليدية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٤٦.

(٢) مونتاي، مرجع سابق، ص ٤١.

(٣) Idowu.E.Bolaji , African traditional Religion, difinition , London: SCM press Ltd , 1977.p.178

(٤) Marty paul, op . cit. pp 7 - 28

على بعض المبادئ المشتركة بين هذه الديانات، أو ما يمكن أن يُطلق عليه جوهر الديانات الأفريقية والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

-يوجد في العالم وحدة روحية، أو قوة روحية (La force vitale) تسري فيه بداية من أصغر ذرة إلى أكبر نجمة، مروراً بالحيوان فالإنسان، وعلى هذا الإنسان السعي إلى معرفتها وفهمها لكي يتسنى له التوحد معها في نهاية الأمر، لأن الانعزال في الكون موت محقق.

-على الرغم من أن الله حاضر في كل مكان وفي كل شيء، لكنه في المقابل غائب أو بالمعنى الآخر بعيد (Dieu lointain)، فهو لا ينغمس في الأجزاء الفردية المعزولة لأنه يشارك في روح الجماعة عن طريق الأجداد الوسطاء بينهم وبين الإله الأعلى، ويتدخلون عن طريق القرابين ليشفعوا لهم.

-إن العالم ليس خالياً من الكائنات المرئية واللامرئية، وعلى الإنسان أن يعلم أنه ليس وحيداً في الكون بل معه الجن والأرواح فهي لا تقل عنه وجوداً.

وعن طريق الطقوس والشعائر اليومية والموسمية يمكن أن توجد هذه العناصر لدى الأفارقة، وممارسة هذه الطقوس بكل معانيها تدل على أن الأفارقة متدينين، ويدحض قول أولئك الذين يقولون أن الأفارقة لا دينيين (Atheism)[1]، سيما أن الدين واللادين، يرتبط أصلاً بالديانات السماوية كما هو معروف، ومع ذلك جاءت سورة الكافرون لتؤكد أنه حتى للكفار دينهم بدليل قوله تعالى: ﴿ لكم دينكم ولي دين﴾[2].

المرتكز الفكري للديانات الأفريقية:

لقد تمت الإشارة إلى أن بعض الكتاب الغربيين وغيرهم ممن أساءوا فهم طبيعة الديانات الأفريقية، والذين تجنوا عليها فأدخلوا المغالطات التي إرتكبت بحق الديانات المحلية الأفريقية ومنها:-

---

(1) Kenyata jomo , facing mount kenya , Heinman , london , 1938 , pp 75-80

(2) سورة الكافرون ، آية ٦ .

–إن إستخدام مفهوم الديانة المحلية التقليدية، يعد خطأ وقع فيه العديد من الكتاب، ولكن الصحيح أن نسميها "الديانات المحلية التقليدية" لأن هذه الديانات هي ديانات قبلية مرتبطة بجماعة بشرية محددة، فلكل قبيلة آلهتها التي ليس لها أهمية إلا عندها، وهي لا تسعى لأن تفرضها على الآخرين الذين لهم آلهتهم الخاصة بهم[١]، فكل جماعة إجتماعية عملت في نفس الوقت بوصفها جماعة دينية، ومن هنا إستخدم البعض مفهوم الديانة القبـــلية لذلك نجد (فرويليش Froylishe) يسميهـــا ديانـــــات الأرض (Terroir)، أي مجموعة الأراضي المتجاورة القابلة للزراعة التي تستثمرها مجموعة بشرية معينة، وليس لها أي صفة عالمية، وهي ترتبط بقبيلة ما وبأرضها عن طريقين، أحدهما "عمودي" يوجد بين الأحياء وأجدادهم البعيدين جداً، والثاني "أفقي" يوجد بين السلالات وبين العائلات التي تنتمي إليها بصلة القربى[٢].

- إعتبار أهالي السودان الغربي اللادينيين كما جاء في بعض الكتابات، وأن إنتشار الأديان السماوية بينهم وسرعة تقبلهم لبعضها، إنما يرجع إلى تلك اللادينيـــة[٣]، وذلك رأي مشكـــــوك فيه وتنقصه الدقة، لأن أهم ما يميز وضع الجماعـــات في السودان الغربي أنهم تقليدياً شديدوا التدين والإيمان بالقوى الغيبية، والـــدليل على ذلك الحكمة الفلانية التي وجدها (جلبرت فييار G.vieillard) في مخطوط باللغة الفلانية بالحرف العربي في منطقة فوتا جالـــــون (Futa Jalon) بغينيـــا الحالية تقول :"إن الحياة تتلخص في أربع نقـــاط، وهـــي العـــــدل (Nundal) وتقوى الله (Alla kulol) والحياء (Kersa) وأخيراً الصبر (Munál). إن على الأمة كلها أن تعدل، وإذا تعذر ذلك فعلى الحكام أن يعدلوا، على الأمة كلهـــا أن تتقي الله، فإذا تعذر ذلك، فليتق الله العلماء، وعلى الأمة كلهـــا أن تســـتحي، وإن تعذر فليستح الشعب، وعلى الأمة كلها أن تتجمل بحســـن الصـــبر، وإذا تعـــذر

---

[١] جـ . س . فرويليش ، مرجع سابق ، ص ٥٩.
[٢] المرجع نفسه ، ص ١٥٧.
[٣] شلبي ، أحمد ، موسوعة التاريخ الإسلامي ، ج ٦ ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ٢٠٠٠ م، ص ٤٦.

فليصبر الضعفاء"[١]. فالدين يمثل جزءاً أساسياً من حياة المجتمعات الأفريقيـــة، فالأفريقي أينما وُجد يعتبر متديناً، والعالم الروحي حقيقي وقريب جـــداً بالنســـبة للأفريقيين، جنوبي الصحراء وتتداخل قواه وتؤثر على العالم المرئي بل تلهمـــه بحيث أن الأفريقي أياً كانت ديانته يجب أن يتعامل مع أشياء لا تستطيع أن تراها العين[٢]، كما أن الدين كان قد سيطر على تفكيرهم إلى الحد الذي أصبح يشـــكل فيه ثقافتهم، وحياتهم الاجتماعية ونظمهم الاجتماعية وتنظيماتهم السياسية، ولذلك يلاحظ أن الدين مرتبط إرتباطاً وثيقاً بطريقة حياة هـــذه الجماعـــات التقليديـــة.. وعليه فهو مندمج في كافة مجالات الحياة. وقد أعتبر الدين عبر الأجيال الطريقة الطبيعية للنظر للعالم وتجربة الحياة نفسها[٣].

- ومن الأخطاء الشائعة، الاعتقاد بأن أهالي السودان الغربي وثنيون وعبدة أصنام، وهذا إعتقاد غير صحيح لأنهم لا يعرفون الوثنية بالمعنى الذي كان موجوداً عند العرب في الجاهلية، لأن بعضهم أنكر وجود إله أعظم وعبدوا الأصنام وأعتبـــر غالبيتهم أصنامهم على أنها "بنات الله" واتخذوها زلفى إليه[٤]. ومن الملاحـــظ أن التماثيل المنحوتة مثل التي كانت في الجاهلية أو تلك التي عند البـــوذيين علـــى سبيل المثال غير معروفة في أفريقيا.

فقد أشير إلى الديانات التقليدية المحلية بنعوت تنم عن الوثنية مثل إستخدام لفظ همجية (Heatheanism) وهذا التعبيـــر غيـــر دقيـــق، فكلمـــة (Heathen)، تعني غير مثقف، وهي كلمة ذات أصول جرمانية مستمدة من كلمة (Heath)، وهي الأرض البور على أطراف القرية. ولذلك فالهمجي هو الشخص الذي يعيش في المناطق النائية بعيداً عن مظاهر التقدم والتمدن. وفي مجال الدين يعرفها معجم أكسفورد(Oxford)[٥] بأن الهمجي هو الشخص الذي

---

(١) Monteil . V . op . cit, p 409.

(٢) .G.Parrinder, African traditional Religion , 3rd edition , london: scheldon press , 1974 , p 9 - 10

(٣) John S.Mbiti , Introduction to African Religion, london , Ibadan, Nairobi , lusaka: Heinmann, 1977, p.9

(٤) حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص ٥٤.

(٥) Y.A.EL.EZABi, A.S.Hornby, E.C.Parnwell, Oxford, Dec, Oxford Universty Press , 1980 , p . 314.

ليس بالمسيحي أو اليهودي أو المسلم، الشخص غير المتعلم. ومن ثم فإن الكلمة ذات الأبعاد الإجتماعية أصبحت لها معان دينية خالصة. فكلمة همجية في مجال الديانات التقليدية الأفريقية غير مناسبة وليس لها أي علاقة بالدين، وإذا استخدمت فذلك لأجل الأستخفاف بالمعتقدات الأفريقية[١].

-أن المعتقدات المحلية التقليدية تعتمد على تعدد الآلهة وعدم وجود إله أعلى أمر غير صحيح. لأننا نلاحظ في مجال بحث الديانات المحلية التقليدية عادة ما يُستخدم لفظ (Paganism) التي تعني (جاهلية أو وثنية وكفر وشرك بالله)، وقد كانت تطلق على دين من يُعرفون بالشعوب البدائية، وهي كلمة من أصل لاتيني مشتقة من الكلمة (paganus) التي تعني: ريفي وهي كلمة كانت لها أبعادها الاجتماعية قبل أن تستخدم فيما بعد مصطلحاً دينياً[٢].

ويوضح معجم إكسفورد أن كلمةpagan[٣] تعني شخص لا يؤمن بالمسيح أو الله، أما الباحث عيدو فإنه يرى أن استخدام هذا المصطلح في مجال الديانات المحلية التقليدية الأفريقية، يؤكد على التمييز العنصري والأجتماعي، وأن مثل هذا التمييز يحمل معه أبعاداً دينية، إلا أن آثاره إجتماعية. ومع أن هذه الكلمة واسعة الانتشار، فإنها لا تصلح لوصف الديانات الأفريقية[٤]، التي أصبحت تتجلى صورتها تدريجياً، ويتضح ما تقوم عليه من وحدانية (Montheism). لهذا ليس من المنطقي أن توصف الديانات الأفريقية بالإشراك (polytheism) أي الاعتقاد بوجود أكثر من إله، مثلما هو موجود لدى الديانة الهندوسية التي تقوم على الإيمان بتعدد الآلهة[٥].

-وصف الديانات الأفريقية بالفتشية (Fetishisme) وهو مصطلح أطلقه البرتغاليون على الديانات الأفريقية التقليدية عند بداية احتكاكهم بالأفريقيين،

---

(١) Idowu , op , cit . pp 119 - 120

(٢) Meinard p.Hebga . Emancipation d.Eglises sous Tutelle: Essai sur l'Ere post Missionnair, Collection culture et Réligion , paris: présence Africaine , 1976 , p . 96

(٣) Y . A . El - EZABi , Oxford Dec , OP. cit , P. 486

(٤) Idowu . op . cit pp 9 - 116.

(٥) حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص ٥٤.

عندما رأوا الأفارقة يرتدون عقوداً معلقاً بها أشياء مثل القواقع وقطع الخشب والتعاويذ، فأطلقوا على هذه التعاويذ تعبير فتيكو (fetico) وهي كلمة مستمدة من أصل لاتيني (factitus) وتعني (غرضاً أو شيئاً مصنعاً) أي أن لها قوة سحرية. فاعتبرت هذه المصنوعات بأن لها دوراً سحرياً ودينياً، فإعتقدوا أن الأفارقة يعبدون هذه الأشياء، ومن هنا أطلق على الديانات الأفريقية التقليدية إسم الفتشية، ثم أخذ الفرنسيون والأنجليز هذه التسمية عن البرتغاليين واستخدموها للغرض نفسه، فأصبحت بالفرنسية (fetiche) وبالانجليزية (fetish)[١]. ويعتبر (دى بروس De Brosses) الشاعر الفرنسي أول من إستخدم هذا الأصطلاح في معالجته للأديان الأفريقية التقليدية، ثم صاغ منه مفهوم الفتشية ويقصد به عبادة وتبجيل الأشياء التي يعتبرها الإنسان تعاويذ أو بدود تمنع عنه الشر وتجلب له الخير. أما (أوجست كونت August conte) فإنه يستخدم المفهوم للإشارة إلى الديانات البدائية (Primitive Religions) التي تعتبر الأجسام والموضوعات الخارجية ذات صيغة حية تشبه حياة الإنسان[٢]. وفي نظر (تايلور Tylor) يعتبره بمثابة "إله البيت" وقوة فاعلة خفية تطرد الخبائث عن صاحبه وتجلب له الخير، لذلك يرى أن ثمة صلة وثيقة بين الفتشية ونظرية الأرواح التي تتجسد في بعض الأجسام أو الكائنات المادية أو تتعلق بها أو تؤثر عن طريقها، ويدخل فيها على وجه الخصوص عبادة الأحجار[٣]. كما يؤكد (روبرتسون سميث Robertson Smith) بأن المفهوم يشير إلى عبادة الأحجار المقدسة (Sacred Stones)، وأن الفتشية (بدود أو دكاكير أو فتش) مفهوم شائع لا يتضمن في محتواه فكرة محددة دقيقة، ولكنه يشير إلى شيء غامض وبدائي، وأنه يوجد في جميع أنحاء العالم

---

[١] إسماعيل ، فاروق ، تأثير الإسلام على الوثنية ، دراسة أنثروبولوجية ، دار المعرفة الجامعية ، الأسكندرية ، ١٩٨٧م، ص٢٨ ،و parrinder , op. cit, pp63-66 , Idowu , op , cit , pp. 125-6

[٢] فاروق إسماعيل ، مرجع سابق ، ص ٢٨.

[٣] علي ، جواد ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، ج ٦ ، ط٣ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، مكتبة النهضة ، بغداد ، ١٩٨٠م، ص٤٦ ؛ وأحمد أبو زيد ، تايلور ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٥٧ ، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

مرتبطاً بعبادة الآلهة، وأن الأعتقاد فيه يعتمد أساساً على سبب ذي صبغة عملية في الديانات البدائية[١]. أما أحمد همبتي فإنه يوضح بأن اللجؤ لمثل هذه الأشياء كان لأسباب نفعية أي بسبب ضرورتها فقط فولدت فكرة الفتش، فالأفريقيون جنوب الصحراء تعودوا أن يلجأوا لوساطة آخرين لتوصيل أوامرهم أو تلقي الآراء ممن هم دونهم، أو الأمر ممن هو أعلى منهم في شتى الأمور، فالفتشية تستخدم في الوساطة إلى الإله الأعظم، خالق كل شيء، والأفريقي يرجع كل الأمور لله عن طريق الفتشية[٢].

وبصفة عامة فإن المفهوم يطلق في إتجاهات متباينة وبمعان مختلفة للإشارة إلى المظاهر الطبيعية التي لا حياة فيها، وقد يطلق على معتقدات الأفارقة، وكذلك عبادة الأشياء التي يتصور معتنقوها أنها مقراً للأرواح، كما تطلق على الأشياء التي تعتبر بمثابة تعويذه تستمد قوتها السحرية الكامنة من إله أو روح.

وأصبحت كلمة فتشية تستخدم على نطاق واسع لوصف عام لعبادات الأفريقيين.

إن الباحث في حقيقة الديانات الأفريقية التقليدية يتأكد له أن الأفريقيين لا يعبدون هذه الأشياء التي يصنعوها، بل يتخذونها مجرد تعاويذ وتمائم تقيهم شر الحسد وتحميهم من الكثير من الكوارث المحتمل وقوعها، وهم في ذلك ليسوا فريدين، حيث أستخدمت التعاويذ ظواهر شائعة في ظل الأديان المختلفة حتى السماوية منها.

ويؤكد جواد علي أن أصحاب هذه العقيدة لا يرون في الأشياء المصنوعة المادية نفسها ذات قوة خفية، أو أنها الصورة للإله الذي ينتسب إليه ذلك الشيء، وإنما هي لا تتعدى كونها منازل ومواضع لاستقرار تلك القوى المؤثرة التي يكون لها دخل في إسعاد الإنسان وهو يقدس الأشياء المادية كالحجارة، مهما كانت

---

(١) Smith , Robertson, Religion of smites, Kegan, paul, 1973 , p. 209

(٢) Ahmadou, Hampté Ba, Animisme en Savane Africaine, In rencontres Internationales de Bouke, les Religions Aricaine traditionelles. Paris: Editions de seuil, 1965, pp.33 – 34

صغيرة أو كبيرة، مهندمة ومصقولة بيد الإنسان أو لم تمسها يد، بل كانت على نحو ما وجدها في شكلها الطبيعي، لأنه حينما يتقرب إلى تلك الحجارة، لا يتقرب إليها نفسها، بل يتقرب إلى الروح، التي تحل فيها، فالروح هي المعبودة، لا الحجر الذي تحل فيه الروح، وليس الحجر أو المواد الأخرى إلا بيتاً أو فندقاً تنزل الروح فيه حسب إعتقادهم(١).

-ومن الأخطاء الشائعة أيضاً هو أن البعض يطلق على الديانات التقليدية الأفريقية إسم الطوطمية (Totemism)، وقد إستخدم هذا المفهوم قديماً، وهي مشتقة من طوطم (Totem)، والمجتمع الطوطمي هو مجتمع يقوم على أساس الجماعة أو القبيلة، يرتبط أفراده برباط ديني مقدس هو رباط (الطوطم)، رمز الجماعة(٢)، ويعتبرها (فريزر Frazer) نوعاً من العبادة، أي أنها رمز للإله أو المبدأ الحيوي للمجتمع(٣). أما (أيفانز برتشاردPritchard . Evanz) فيؤكد أن الطوطمية تشير إلى نوع من العبادة لحيوان أو نبات أو جماد يعتقد أن الأسلاف قد انحدروا منه وتجسدت فيه روح العشيرة أو القبيلة(٤).

إن مصدر هذا المفهوم قد جاء من هنود أمريكا الشمالية، وتعني شيئاً من الطبيعة حيواناً كان أو نباتاً أو شيئاً، وغالباً ما يكون حيواناً. ويُتخذ شعاراً للعشيرة أو للشخص أو قد تتخذه إسماً لها، والبعض يرى أنه يعني وثناً. وجوهر الطوطمية الأيمان بوجود علاقة بين شخص أو جماعة وبين الطوطم، وهو مفهوم قائم على أرتباط الفرد بالجماعة والبيئة المحيطة، وعادة ما يقيمون الحداد إذا ما مات هذا الرمز، ويعتقد البعض أن الطوطم هو أصل الديانة، وهذا إستنتاج غير دقيق لأن المجتمعات الأفريقية تتبنى نوعاً آخر من الديانة ولكنها ليست جميعها طوطمية، كما أن الطوطم غير معروف في الثقافات القديمة(٥)، فالاعتقاد العام في الطوطم

---

(١) جواد علي ، مرجع سابق ، ج ٦ ص ٤٧.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٦.

(٣) Frazer , J, The golden Bough, Macmillam.co,ld , 1963 , p.17

(٤) Evanz. Pritchard. E.E, Theories of primitive Religion, oxford univ, Press, 1955, p.58

(٥) B.Kese - Amankwaa, Indignous Religions and culture, Legon, Ghana: Baafuor Educational Enterprises ltd, 1980 , 22 – 23

لدى الأفارقة هو أنه دلالة على أن الجماعة لها أصل واحد يجمعها هدف ومستقبل واحد[١].

إن المعتقدات الدينية في كل مكان تفسر وتسوغ التنظيم الاجتماعي، والطقوس تجسد المعتقدات وتكرر مشاهد الخلق وتساعد على إستمرار المجموعة البشرية. ويصل الدين إلى نشاطات الإنسان، إجتماعية وسياسية وإقتصادية وفنية. ولا يمكن أن نفهم أي مؤسسة إذا جهلنا النظام الديني الذي يسوغها، ولهذا سأحاول في هذا المبحث إلقاء الضوء على مجموعة من المعتقدات الدينية المحلية والظواهر الطقوسية، خاصة تلك التي تتصل بسلوك الأفراد والجماعات في السودان الغربي، المرتبطة أساساً بالقوى الغيبية أو الإله، كما سيتم التعرض لطبيعة هذه العلاقات بين القوى الغيبية أو العالم العلوي والعالم المادي، ومن ثم للطقوس والممارسات التي يمارسها الأفراد إزاء هذا العالم بقصد تحقيق الإنسجام مع القوى الغيبية خشية ما قد يتعرضون إليه من جزاء[٢].

يقول (كلارك Edith Clarke) :" إن الدين هو أحد الأوجه الرئيسة للثقافة والتي تعمل من أجل تكامل وتناسق الأوجه الأخرى"[٣].

إن المعتقدات الدينية المحلية تفرض نفسها على جماعات السودان الغربي، ومن ثم فإن الخروج عليها قد يعرضهم للجزاء والعقاب. وقد جرت العادة في أغلب مناطق السودان الغربي أن السلطان له النفوذ المطلق باعتباره يستمد نفوذه من وحي إلهي أو من مصادر غيبية، ومن ثم فإن الأمتثال للقاعدة العرفية هنا تتم خشية إغضاب الزعيم بأعتباره نائب الإله على الأرض، ومن هذا المنطلق كان من أبرز خصائص الإسلام التي ساعدت على سرعة انتشاره أن الدعاة استغلوا مكانة السلاطين والملوك، وباشروهم بالدعوة والإقناع، وعندما إعتنق الملوك

---

(١) حورية توفيق مجاهد ، مرجع سابق ، ص ٥٧.

(٢) إسماعيل فاروق ، الأنثروبولوجيا الثقافية "دراسة حقلية في الثقافات الفرعية "، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩ م ، ١٣١، ١٣٢.

(٣) Clarke.Edith, The social signifacance of Ancestor worship in Ashanti, Africa, vol,3, p.432

الإسلام تبعتهم رعيتهم وهذا ما أكدته الشواهد التاريخية أيام مملكة غانـــا ومـــالي والسنغي[1].

يعتقد الباحث أن مثل هذا التقليد لم يكن اســتثناء، تخـتص بـــه جماعـــات السودان الغربي، لأن مثل هذا التقليد كان متوارثاً في المجتمعـــات العربيـــة قبـــل الإسلام ذلك لأن الشعوب على دين ملوكهم. فهوإذاً تقليد عام لدى كل الجماعـــات التي ترى في ملوكها نواباً عن الإله في الأرض.

تطبيق الجماعات للمعتقدات الدينية:

سيحاول الباحث التركيز على الثقافة اللامادية، أي تتبع التغير الملحوظ فـــي الأفكار والمعتقدات، وطرق وأساليب التفكير، ونسق القـيم الســائد النـــاتج عـــن الأتصال الثقافي عن طريق الهجرات الموسمية، عندما أتيحت فرصة الألتقاء بـــين الجماعات العربية الإسلامية وأهالي السودان الغربي، فشهدت المنطقـــة إتصـــالاً ثقافياً له من العمق والوضوح والتأثير الفعال في فترات مبكرة، فاختلطوا بجيرانهم العرب وتمازجت الثقافة العربية الإسلامية مع الموروث الثقافي الأفريقي، وإعتنق الكثير من الأفارقة الإسلام، لما رأوه من روح التسامح والمحبة المشبعة بـــالروح الإنسانية التي جاء بها الدين الجديد، وعمق العلاقة الأخوية التي نُسجت خيوطهـــا عبر الآف السنين.

ويبدو جلياً من التراث الأفريقي وجود شعور ديني عميق لدى سكان السودان الغربي يربطهم ببيئتهم الطبيعية. فكان الأفريقي قبل خضوعه للمؤثرات العربيـــة الإسلامية لا يميز بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، لاعتقاده الراسخ بالقوى الحيوية التي تفيد "بوجود حياة وراء كل شيء"[2].

وقد كشفت الدراسات الحديثة التي تناولت الديانات الأفريقية عـــن أن هـــذه الديانات أكثر عمقاً وأشد تعقيداً مما توهم الرحالة والرواة الأولون. ومما كشـــفت عنه الدراسات الحديثة، شيوع الأعتقاد لدى الافريقيين، في وجود كائن أعظم خلق

[1] عبد الرحمن السعدي ، مصدر سابق ، ص١٢ وكذلك محمود كعت ، مصدر سابق ، ص ٣٥.
[2] كي زيربو ، مرجع سابق ، ص ٢٥.

الكون بما فيه من إنسان أو حيوان ونبات أو جماد. فلا نكاد نجد قبيلة من هذه القبائل إلا ونجد لديها الأعتقاد في خالق عظيم، لكنها لا تتفق فيما بينها حول صفات هذا الخالق ولاحول طبيعة العلاقة بينه وبين البشر[١]، ولذلك تم التأكيد في بداية هذه الدراسة من أنه توجد بأفريقيا ديانات متعددة لاديانة واحدة وتابعت الدراسة على هذا الأساس.

وإذا ما قورن ذلك بما كان موجود بالمجتمع العربي في الجاهلية أي عند بدو شبه جزيرة العرب يتضح أن عقائدهم كانت ترتكز على الأيمان بوجود أرواح في الأشياء المادية، مما يرى الإنسان حوله من أشجار ورمال وحجارة، أو مما في مظاهر الطبيعة كالنجوم والأمطار والرياح والشمس والقمر، فاعتقد ساكن البادية أن لكل هذه الأشياء روحاً تحركها، ومع مرور الزمن أصبحت القوى الطبيعية العُليا آلهة، جديرة بالعبادة، أما القوى السُفلى مثل الحجارة والأشجار والرمال فقد نسبت للشياطين، ثم تكاملت صورة الألوهية في مخيلة الجاهلي، إلا أن المحسوسات الطبيعية كالأشجار والآبار والكهوف والحجارة بقيت مقدسة لتكون وسائط يتقرب العابد من خلالها إلى المعبود[٢].

في بعض مجتمعات السودان الغربي يسود الإعتقاد بأن هناك إله أعظم خلق كل شيء، ولكنه بعد هذا الخلق ترك الكائنات وشأنها دون تدخل منه، ولذلك لا يعيرونه إهتماماً كبيراً ولا تؤدى له إلا عبادة معينة، لأن الخالق الأعظم لا يؤدي في حياة هذه المجتمعات إلا دوراً بسيطاً قليل الأهمية[٣].

وعلى النقيض من ذلك فإن الأغلبية من المجتمعات القبلية يسودها الإعتقاد في وجود إله أعظم غير مقطوع الصلة بهم يراقب أفعالهم وسلوكهم حتى وإن كان بعيداً عنهم ولا تدركه أبصارهم، سيجازي الخيرين ويعاقب الأشرار، وهو الذي بيده مصائرهم وأعمارهم، بإمكانه إرسال المطر أو منعها، وتحقيق الخصوبة أو الجدب، وهو الذي بيده الأمر كله، لذا فهو موضع خشية الجميع ومحل عبادة،

---

(١) زناتي ، محمود سلام ، الإسلام والتقاليد القبلية في أفريقية ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٦٩ م ، ص ١٩٣.
(٢) حسن ، علي إبراهيم ، التاريخ الإسلامي العام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ٢٠٠٥ م ، ص ١٣١ – ١٣٢.
(٣) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٩٤.

ومعقد الرجاء، فتقام له التماثيل، وتُبنى له المحاريب، وتقدم لـــه القـــرابين حتـــى يستجيب لدعواتهم وأستجارتهم به من كل بلاء[١].

لدى قبائل الموشي كان يُرمز للإله الأعظم باسم وينام (Winam) وتعتقـــد قبائل الموشي أن وينام يترفع عن التدخل مباشرة في شؤون البشر، لكـــن الفـــرد يستطيع، من خلال مظاهر الإله الخاصة وعن طريق وساطة حراس الأرض مـــن نسل السكان الأصليين، أن يسترضيه بقصد السيطرة على مختلف القوى في بيئتـــه الطبيعية الخارقة التي يعتمد عليها نجاح جهوده الاجتماعية والاقتصادية[٢].

كما توجد الكثير من القوى الأخرى التي تسكن عالم الغيـــب الـــذي يعتقـــد الموشي بوجودها، وهذه الكائنات الخارقة تختلف تبعاً لرد فعل الفرد الذاتي الناتج إما عن خبرته المباشرة بها أو من خلال القصص التي سمعها عن سلوكها. علمـــاً بأن هناك اختلافاً كبيراً بين الإله وينام وبين هذه الكائنات الخارقة، لأن وينام يحب الخير مادام الناس يسترضونه ويؤدون ما هو مطلوب منهم نحوه. أمـــا الكائنـــات الخارقة الأخرى فهي غالباً ميالة إلـــى الشـــر والأذى، ولـــيس بـــالأمر الســـهل إسترضاؤها، وربما هذا سبب الأمتناع عن عبادتها، وفي الحقيقـــة أن الموشـــي لا يهتمون باسترضائها بقدر ما يعنون بإبطال نواياها الشـــريرة باســـتخدام التعاويـــذ والرقى الواقية[٣].

كما أن قبائل (الدوغون Dogon)، الذين يعيشون في منعطف نهر النيجـــر، يطلقون على الإله الخالق إسم (أما Amma)، ويحتل مكانة عالية فـــي نفوســـهم، يلجأون إليه كلما ألمت بهم ضائقة، لذلك نجدهم يفضلون ذكر إسمه قبـــل أســـماء أجدادهم، ويقيمون له محاريب من الطين في منازلهم، وعلـــى إمتـــداد الطرقـــات

---

[١] المرجع نفسه والصفحة.

[٢] وليم باسكوم وملفيل هيرسكوفتز ، الثقافة الأفريقية ، (ترجمة عبد الملك الناشف) ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٦٦ م ، ص ٤٨٢.

[٣] المرجع نفسه ، ص ٤٨٥.

لحماية المسافرين، وكانت تقدم له القرابين، كما جرت عندهم العادة قديماً بالتضحية بشخص أشقر في احتفالهم الديني المتعلق بتجديد الكون[١].

أما شعب الأشانتي (Achanti)، الذي سيطر على المنطقة الواقعة بين وديان الفولتا الجنوبية والهضاب الغينية غرباً والداهومي شرقاً، فإن معتقداتهم تبين عمق نظرتهم للحياة، لذلك كانت منصبة في الأيمان بوجود إله أعظم والتأثير الروحي للأسلاف والأشياء. ويطلقون على الإله أسماء تختلف باختلاف القبائل والمجتمعات المتحالفة معهم، ومن هذه الأسماء، التي لم أجد لها ترجمة بلغتهم المحلية: الإله الجد، الآلهة الجدة، القاهر، واهب المطر، الملك، معطي ضوء الشمس، الخالق، والعجوز الحكيم العليم[٢]، كما كان شعب الأشانتي يتقرب إلى الآلهة بالضحايا البشرية في المناسبات الهامة كالكوارث أو عند موت الملك أو في أعيادهم السنوية[٣].

والجدير بالذكر أنه لدى الأشانتي سبعة أرباب صغيرة، بعدد أيام الأسبوع، ويختص كل إله بمواليد يومه، ويتم التقرب من الإله عن طريق الملك أو رئيس القبيلة أو الأجداد الروحيين ممن عُرفوا بالصلاح والشجاعة[٤].

ومن الفروض الدينية لملوك الأشانتي تقديم القرابين للأسلاف، فالملوك في إعتقادهم لا يموتون، وإنما يقصدون العالم الآخر، ويظل موتهم سراً حتى يعتلي العرش ملك جديد. وإلى جانب الطقوس الدينية كان يفترض في الملك أن يتحكم في المطر وخصوبة التربة، و بإعتباره متحكماً في الخصوبة عليه أن يموت موتة إحتفالية[٥].

كما يؤمن شعب الأشانتي بتناسخ الأرواح، فهم يعتقدون أن روح الميت تختبيء لمدة أربعين يوماً ثم تحل في مولود جديد، فالحياة في نظرهم دورة مستمرة لذا ترسل الأشياء مع الميت إلى قبره، لذلك تجدهم يربطون الأشياء

---

(١) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ٥٩ ، ٦٠.
(٢) نعيم فداح ، مرجع سابق ، ص ٥٩ ، ٦٠.
(٣) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٩٨.
(٤) نعيم فداح ، مرجع سابق ، ص ٦٠.
(٥) ك . مادهو بانيكار ، الوثنية والإسلام ، (ترجمة وتحقيق أحمد فؤاد بليع) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٨ م ، ص ٤٦٥.

المادية بالأنثى والأشياء المعنوية الروحية بالرجل[١]، وكـــانوا يقيمـــون طقوســـهم الدينية بواسطة سكب بعض السوائل كالخمر، أو بعض الطعام وهذه المراسم تـــتم بحضور الجمهور، وتنشد أثناء ذلك التراتيل الدينية والدعوات لطلب السلم والرخاء والمطر والقدرة الجنسية والحياة والصحة[٢].

ومن صفات الإله الأعظم كما يعتقد الأشانتي الخير أو الفضيلة لأنه مصدر الأشياء الحسنة الـــ(Depa)، والأفكار الصالحة الـــ(Sempa)، والأعمال الطيبـــة الـــ(Yepa) ويعترف الأشانتي بصعوبة التحلي بالفضيلة ومن أقوالهم "قل أن تعثر على صديق مخلص". "الحلاوة لا تدوم ومذاقها لا يبقى فـــي الفـــم إلـــى الأبـــد". وقولهم:"بذور الخير تصعب زراعتها، ومتى زرعت صعب إقتلاع جذورها"[٣].

وتعتقد البمبارا (Bambara) في الإله فارو (Faro) الذي ينـــزل الغيـــث ويمنح الخصب للبشر فيكثر النسل، ويعلم الناس الفنون والصناعات ويُعَرِّف أمور الكون ويحفظ الأرواح، وإذا غضب فإنه يرسل العواصف والمطـــر الجـــارف أو الجفاف والعقم، والصواعق هي سلاحه القاهر[٤].

ولتفادي غضب الإله كانت قبائل البمبارا تقدم القـــرابين والأضـــاحي فـــي المناسبات المختلفة، وهذه القرابين تتمثل في الحبوب والثمار والضحايا وقد تصـــل إلى تقديم القرابين البشرية عندما تتعرض هذه الجماعات لمخاطر عظيمة وأحداث جسام. أو إذا نذروا نذراً، حتى يكون في تقديمها باعثاً أقوى للإلهه على الإستجابة إلى تضرعاتهم. وتكون هذه القرابين البشرية عادة من الإماء والرقيق[٥].

والعرب قبل الإسلام كانوا أيضاً يقدمون القرابين لآلهتهم ويســـيرون فـــي مواكب حول معابدهم، فكان المنذر بن ماء السماء (٥٠٥ – ٥٥٤م) فـــي الحيـــرة

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٩٧.
(٢) نعيم فتاح، مرجع سابق، ص ٦٠.
(٣) المرجع نفسه، والصفحة.
(٤) محمود سلام زناتي، مرجع سابق، ص ١٩٧.
(٥) المرجع نفسه، والصفحة.

يقدم كثيراً من أسرى المسيحيين تكريماً للسيار "فينوس" (الزهرة) . كما كان عرب شبه جزيرة سيناء يقدمون القرابين البشرية لهذا السيار[١].

والجدير بالذكر أن العرب بالرغم من وثنيتهم فإنهم يؤمنـــون بوجـــود إلـــه أعظم خلق كل شيء، بدليل قوله تعالى :﴿ والذين إتخذوا من دونـــه أوليـــاء مـــا نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى﴾[٢].

وفي مجتمعات السودان الغربي، كانت قبائل السوننك تقدم قـــرابين بشـــرية من جميلات المناطق للثعبان "واجادو بيدا" الذي يعتقدون أنه يقوم على حمـــايتهم. فقد توارثت هذه القبائل مجموعة من الأساطير التي تؤكد في إعتقادهم أن إزدهار إمبراطوريتهم القديمة "غانا" يرجع إلى الإله الأكبر الثعبان واجـــادو بيـــدا الـــذي يعيش في كهف مقدس مظلم داخل الغابة المقدسة.

تقول أسطورة الثعبان الذي كان يقوم بحماية السوننك حسب إعتقادهم، كما أنه السبب في زيادة ثرواتهم، التي لا تتحقق إلا بمقابل مخيف وغال يقدمونه إليـــه كل عام في حفل بهيج وعلى رضاء منهم، حيث كانوا يختارون العذارى الجميلات اللاتي يُستقدمن من أنحاء الأمبراطورية، ويتم إنتخاب أجملهن، ليقـــدموها قربانـــاً للآله (وجادو بيدا). الذي يلتهم الفتاة الجميلة بمجرد تقديمها إليه، وبهـــذا القربـــان يعتقد الأهالي أنهم ضمنوا رعايته وحمايته لهم حتى العام القادم[٣].

وفي عام ١٠٤٠م أختيرت فتاة جميلة تسمى (ضياء DiA)، كان قد جـــيء بها من العاصمة (كومبي Kombi)، وكانت تعيش قصة حب مع فارس محـــارب قوي يُدعى (أمادو Amadou)، وبكل شجاعة رفض أمادو هذه العادة الهمجيـــة، وحاول أن ينقذ حبيبته بالتفاهم، فرُفض طلبه، وأعتبر خروجاً عن تقليد الجماعـــة، لذلك لجأ إلى الحيلة، فتسلل إلى الغابة وقتل الثعبان وفر بحبيبته.

---

[١] حسن ، حسن إبراهيم ، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي ، ج ١ ، ط١٥ ، دار الجيل ، بيروت ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ٢٠٠١ م ، ص ٦٢.

[٢] سورة الزمر ، آية ٢.

[٣] جوزيف ، جوان ، الإسلام في ممالك وإمبراطوريات أفريقيا السوداء ، (ترجمة : مختار السويفي) ، دار الكتب الإسلامية ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٩م ، ص ٦٠.

حزن الناس على قتل إلههم، الذي يعتقدون أنه السبب في نجاح تجارتهم وزيادة كنوز الدولة وسعة رزقها، وتشاءموا من هذا الحدث، ولا سيما أنه تزامن مع جدب وجفاف أصاب البلاد، فانتشرت المجاعة، وتحولت الأعشاب والنباتات إلى هشيم تذروه الرياح، وماتت القطعان والحيوانات من شدة العطش[1].

وأن ما تقوله الأسطورة شيء، ووقائع التاريخ شيء آخر، ولكن تزامن الحادث مع الظروف المناخية والظروف السياسية التي مرت بها إمبراطورية غانا آنذاك، أكدت لأصحاب هذه المعتقدات ألوهية ثعبانهم.

وأن إمبراطورية غانا، وصلت إلى أوج قوتها وأقصى إتساع لها في أواخر القرن الرابع الهجري / العاشر وبداية القرن الحادي عشر الميلادي، وقبل نهاية هذا القرن دب الوهن في مفاصل هذه الأمبراطورية، وفي عام ١٠٤٢م ظهرت دولة المرابطين على مسرح الأحداث فعملت على نشر الدين الإسلامي في مناطق السودان الغربي، ذات الديانات المحلية التقليدية، وهاجموا مملكة غانا الوثنية وأسقطوها عام ٤٦٩هـ / ١٠٧٦م[2].

كما قدس الغانيون القوى في الطبيعة، كالأشجار الضخمة والحيات والحيوانات، حيث تعكس معتقداتهم الوثنية أحوال القبيلة الاجتماعية، وفي هذا الصدد يورد نعيم قداح نقلاً عن دولافوس في كتابه (زنوج أفريقيا) : ما من نظام يُشاهد بين قبائل أفريقيا السوداء سواء أكان إجتماعياً، سياسياً أم إقتصادياً، إلا وهو يرتكز على فكرة دينية. والوثنية في جميع أنحاء أفريقيا تقريباً تلتقي عند أساس واحد هو شدة الشعور بالروابط الوثيقة التي تربط المجتمع بالبيئة الطبيعية، وبالأجداد القدماء، وتمتزج الطبيعة وما وراءها عندهم، فالميت يعود على شكل ثعبان له أثر في خصب الأرض وفي جلب الرزق[3].

وليس أهالي السودان الغربي وحدهم من عبدوا الحيوانات، أو الكائنات الأخرى، فقد عبد العرب في جاهليتهم الكثير من الحيوانات، فقد كانت الأرام

---

(١) المرجع نفسه ، والصفحة .

(٢) طرخان ، إمبراطورية غانا ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .

(٣) نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ٦٨ .

والظبيان والغزلان بأنواعها المختلفة مقدسة عند العرب، لأنهم يعتقدون أن لتلك الحيوانات قوة خفية وأنها قادرة على البطش والأنتقام، كما كان الحمام كذلك من بين الطيور التي عبد العرب أصنامها في الجاهلية، وقد أقاموا لها صنماً في الكعبة، ولما دخلها رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد فيها حمامة من عبدان كسرها بيده ثم طرحها[1].

وكانت معظم الأصنام، التي وجدت على صورة الحيوان في شبه جزيرة العرب، مجلوبة من البلاد المجاورة وهي ثلاثة وردت في كل المصادر العربية على رأسها القرآن الكريم: النسر: وكان على صورة النسر.

ويغوث: كان على هيئة الأسد. أما يعوق: فكان على هيئة الفرس، وقد كانت العرب تتوجه إليهم للصلاة وتقدم لهم القرابين والأضاحي، إلا أن كل إله كان يختص بجماعة معينة[2].

لقد قدس العربي الحيوان وعبده، سعياً للبركة، وعرفاناً منه بالأستفادة منه، جرياً على عادة الرعاة قديماً[3]، أو لاعتقادهم أنها تشترك مع الإنسان في بعض الصفات الشخصية، ومن أجل ذلك كانوا يمتنعون عن أكل لحومها.

ومن البديهي أن تزول عادة تقديم القرابين البشرية في المجتمعات الأفريقية التي تعتنق الإسلام، فليس هناك مجتمع أفريقي إعتنق الإسلام ظل محتفظاً بمثل هذا التقليد، واستبدل بأضاحي من الماشية، وقد إمتد هذا التقليد إلى المجتمعات الأفريقية التي تأثرت به على نحو أو آخر ولو ظلت على ديانتها القديمة[4] .

وكانت فكرة الإله الأعلى موجودة لدى جميع القبائل الأفريقية جنوب الصحراء، مع إعتقادهم أنه لا يمكن إتصالهم به إلا عن طريق أرباب أدنى منزلة،

---

(1) علي إبراهيم حسن ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ ، ١٥٩.

(2) إبن الكلبي ، أبو المنذر هشام بن محمد السائب ، كتاب الأصنام ، (تحقيق أحمد زكي باشا) ، ط ٢ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٢٤ ، ص ١٠ ، وكذلك علي إبراهيم حسن ، مرجع سابق ، ص ١٥٩.

(3) خان ، محمد عبد المعيد ، الأساطير العربية قبل الإسلام ، المكتبة التاريخية ، القاهرة ، ١٩٣٧م ، ص ١٠٢.

(4) محمود زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٩٨.

وقد يكون من بين هذه الأرباب بعض أرواح الأسلاف أو روح النهر أو الثعبان أو الغابة أو المطر أو غيرها[١].

كما كانت قبائل الهوسا والسنغاى قبل إسلامها تطلق على الإله الأعلى لفظ السيد[٢].

وتعتقد الهوسا والفولاني إعتقاداً قوياً في السحر والحسد والجن، ويُرجعــون الكثير من الظواهر مثل العقم والمرض والموت المفاجيء إلى مثل هذه المعتقدات، لذلك تجدهم يحتاطون لهذه الكوارث قبــل حــدوثها بوضــع التمــائم والأحجبــة والتعاويذ، وإذا أصابت هذه الأمور شخصاً فإنه يلجأ إلى العرافين لمعرفــة الــذي وراء هذه الأفعال الضارة التي ألحقت به الأذى. لأن العراف يكون عــادة رجــلا ماهراً في الفراسة، وقد كان سائداً هذا الإعتقاد في المجتمع العربي قبل الإسلام.

ومن الملاحظ أن مثل هذه الظواهر يتوقف إنتشارها في المجتمعات علــى المستوى الأقتصادي والثقافي، فكلما إنخفض المستوى الأقتصادي للناس، ينتشــر الفقر بينهم فيمنعهم من التعلم، ويتفشى الجهل الذي يدفع الناس للتعلق بهذه القــوى الغيبية[٣].

وكانت شعوب اليوربا لا تعرف أي دين سماوي قبل أن يصــلها الإســلام، وكانت تعبد قوى الطبيعة مثل الرعد والبرق والأنهــار وغيرهــا[٤]، وقــد قســم الألوري المعتقدات الدينية لدى اليوربا إلى قسمين: قسم يعــرف بالفتشــية وقســم يُعرف بالطوطمية[٥].

وكان من اليوربا من يعبد الأحجار والأشجار التــي نقشــوها وصــنعوها بأيديهم، وقد تميز هؤلاء الزنوج بتطور صناعة التماثيل منذ نهاية الألــف الثانيــة قبل الميلاد، ويعتقد رولاند أوليفر بأن هذا له علاقة بعبــادة الأســلاف، وكــانوا

---

(١) محمد ، عبد الله نجيب ، التفاعل الثقافي في الدول الأفريقية المعاصرة ومشكلاته ، ضمن مصر وأفريقيا – الجذور التاريخية للمشكلات الأفريقية المعاصرة ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٦ م ، ص ٦٣٨ – ٦٣٩.

(٢) Lewis I.M.Islam and traditional belif and rituel , In Islam in Tropical Africa, {Oxford univ, press.International African instiute}, 1966, p. 61.

(٣) إبراهيم ، عبد الله عبد الرزاق ، الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، (د - ت) ، ص ٢٠٥.

(٤) الألوري ، آدم عبد الله ، موجز تاريخ نيجيريا ، مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٥ م ، ص ١١٧ – ١١٨.

(٥) المرجع نفسه ، ص ١١٨.

يقدمون لهذه الأصنام الذبائح والقرابين، ومنهم من يعبــدون الثعــابين والتماســيح والأفيال معتقدين أن أجدادهم منحدرين منها[١].

وبالمقارنة بين ما كان شائعاً في المجتمعات القبلية الأفريقيــة مــن عبــادة أصنام وأوثان، وبين المجتمع العربي قبل الإسلام يُلاحظ أن المجتمع العربي كــان أكثر وأشد وثنية من الأفارقة المتجذرة فيهم عبــادة الأســلاف والأرواح والجــن والأعتقاد في عناصر الطبيعة كالأرض والشمس والقمــر والأنهــار والصــواعق بوصفها آلهة تنفع وتضر وغيرها من المعتقدات المحلية.

والدليل على وثنية العرب قبل الإسلام ما أفادت به المصــادر التاريخيــة وعلى رأسها القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى:﴿أفرأيتم الــلات والعُــزى ومنــاة الثالثة الأخرى﴾[٢].

فقد انتشرت الأصنام في كل شبه جزيرة العرب قبل الإسلام، وكانت هــذه الأصنام على هيئة بيوت وأشجار وحجارة مصورة وغير مصورة، منها ما يُــرى فيه أرواح الأسلاف، ومنهم ما يرى فيه الحماية من الكوارث والمصائب، ومنها ما كان نفعياً، فألهّوا بعضها وتبركوا ببعضها الآخر، وقيل: إن عدد هــذه الأصــنام وصل إلى ثلاثمائة وستون صنماً حول الكعبة[٣]، ويظهر أن السبب في وجودها أن قريشاً إلى جانب العبادة الشهيرة حول الكعبة، حتى إذا أتوا مكة وزاروا الحــرم، وجدوا معبوداتهم فأولوها إحترامهم وتقديسهم[٤].

لذلك يُلاحظ أن العرب في جاهليتهم كانوا أكثر وثنية من الأفارقــة، مــن خلال ما نقلته الكثير من المصادر التاريخية، كما أنهم قاموا بجلبها مــن مختلــف البقاع، فمنها ما نقلت على هيئتها، ومنها ما تم تصويرها ونحتها، لذلك أعتقــد أن التسمية التي أطلقها بعض الكتاب الأوربيين في وصفهم للديانات المحلية التقليديــة

---

(١) أوليفر رولاند ، وجون فيج ، مرجع سابق ، ص ٢٨.

(٢) سورة النجم ، آية ٢٠

(٣) للمزيد حول الأصنام ينظر: إبن الكلبي ، مصدر سابق ، ص ٨ ، ٥١ ، ٥٢ ، وكذلك الأزرقي ، الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد ، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار ، ج ١ ، المطبعة الماجدية ، مكة ، ١٣٥٢هـ ، ص ٧٧ ، ٧٨ ، وكذلك إبن كثير ، الحافظ أبي الفداء إسماعيل عمر ، البداية والنهاية ، ج ٢ ، دار التقوى ، القاهرة ، ١٩٩٩م ، ص ٢٢٣ .

(٤) علي إبراهيم حسن ، مرجع سابق ، ج ١ ، ص ١ .

"بالفتشية"، وصف تنقصه الدقة، وذلك لعدم إنسجامه مع واقع هذه المجتمعات، لأن هذه التسمية أطلقت عليهم عندما رأوهم يرتدون عقوداً معلقاً بها أشياء مثل القواقع وقطع الخشب والتعاويذ، وكانوا يعتقدون أنهم يعبدونها، لكن في حقيقة الأمر أن الأفارقة لا يعبدون هذه الأشياء التي يصنعونها، بل يتخذونها تعاويذ وتمائم تقيهم من شر الحسد وتحميهم من الكوارث المحتمل وقوعها. وإذا كان الأفريقي يذهب إلى الكجور(*) للحصول على مثل هذه التعاويذ، فإن العربي المسلم يذهب إلى الفقيه للحصول على الحجاب أو الحصن الذي يقيه شر الحسد وغيرها. والتغير الذي يطرأ على الأفريقي حديث الأعتناق للإسلام، أنه يتجه إلى الفقيه بدلاً من الكجور[1].

إن الأهالي لا يتقربون إلى الأصنام والحجارة نفسها كما يفعل العرب في جاهليتهم، بل يتقربون إلى الروح التي يعتقدون أنها تحل فيها، فالروح هي المعبودة لا الحجر الذي تحل فيه الروح.

كما إن الديانات الأفريقية لا تميز بين المادي والروحاني، وبين الدنيوي والمقدس، فهي ديانات أرضية تهتم بنجاح الإنسان المؤقت وبسعادته في الحياة الدنيا.

أما العرب في الجاهلية يمكن أن نطلق عليهم تسمية الفتشية لأنهم فعلاً أبدعوا في صناعة الأصنام وتصويرها، وكانوا قد جلبوها من كل مكان ونصبوها بجوف أو حوالى الكعبة مع إعترافهم بفضل الكعبة على أصنامهم.

يتضح أنه لا وجه للمقارنة بين تدين الأفارقة قبل الإسلام وبين العرب في الجاهلية، حيث أنهم لا يتفقون إلا في شيء واحد أنهم جميعهم يعتقدون بوجود خالق أعظم، وهو خالق كل شيء وما عبادة الأوثان والأصنام عند العرب، وعبادة أرواح الأسلاف ومختلف قوى الطبيعة عند الأفارقة إلا لكي تقربهم إلى هذا الخالق الغير مرئي الذي هو فوق كل شيء.

(*) الكجور : السلطان أو الزعيم الروحي وينقسم إلى (كجور المطر ، كجور الزرع ، كجور الحصاد ، كجور الصلاح ، كجور الحرب) ، ينظر فاروق إسماعيل ، مرجع سابق ، ص ١٩٩.

(١) فاروق إسماعيل ، مرجع سابق ، ص ١٧٤.

كما أن هناك من شعوب السودان الغربي من كانوا متخصصين في الـــدين، فلدى شعوب (الداهومي Dahomey)، (بنين الحالية) نلاحظ أن الأختصاص فـــي الدين والطقوس ملحوظاً، يشير (دنيس بولم)، أن كل فرد من داهومي ينتسب إلـــى فرقة دينية معينة، ويقوم بالطقوس التي تخص إلهاً واحداً فقــط. ويعتقـــدون بـــأن الخالق قد قسم الكون بين أولاده الأربعـــة عشـــر فـــأعطى لكـــل ولـــد منطقـــة معينة:كالسماء والأرض والمطر... الخ. وكذلك فقد قسم الآلهة الأربعـــة ســـلطتهم بين أولادهم الذين جاءوا بعدهم: فالمطر الغزير والرعد والصواعق...كل واحـــد منها يعود إلى إله مختص بها فالإله دا (Da) أي الأفعى، التي ترمز إلى حركـــة الحياة وإلى كل ما هـــو طـــري ورطـــب، وكـــذلك (كســـيفيوزو Xovioso) أي الصاعقة، ولكل مجموعة من الآلهة التي يُطلـــق عليـــها إســـم (فـــودو Vodu) عبادتها وطقوسها الخاصة وكذلك عبادها. ولها أيضاً كهان ومعلمون من الرجـــال أو النساء. أما الأموات المقدسون (توفودو Tovdu)، فهم وسطاء بـــين الأحيـــاء والآلهة، أما الأموات ممن يحملون الدم الملكي فهم يشكلون مجموعة متميـــزة، ولا يقدسهم إلا الأمراء الأحياء الذين لا ينتسبون إلى أية مجموعة مما ذكر[١].

والجدير بالذكر أن الرب أو (الكائن الأسمى Suprem Being)، يتمتع في مجتمعات السودان الغربي بقوة مطلقة، قوة خالصة في ذاته وبذاته، ولكنـــه فـــي الوقت نفسه يرتبط بكل القوى الأخرى المنتشرة في الكون، وفي كـــل الكائنـــات، وهو الذي يمنحها الحيوية، ويتحكم في حظوظها وأقدارها مـــن حيـــث القـــوة أو الضعف، ويستمد الأسلاف الأوائل الذين انحدر منهم البشر الموجودون الآن قوتهم من ذلك الرب أو الكائن الأسمى. ومنهم تنتقل هذه القوة إلى ذريتهم مـــن الأحيـــاء ولذا فإن الأحياء من البشر ينظرون إلى أسلافهم وأجدادهم كما لو كانوا آلهـــة أو أرباباً أو أرواحاً خالصة تكمن في مظاهر الطبيعة المختلفة وترتبط طوال الوقـــت بالبشر[٢]. لذلك يعتقد الأفارقة أن الموت إذا قضى على الجســـد، فـــالروح تبقـــى

---

[١] بولم ، دنيس ، مرجع سابق ، ص ١٢٦ ، ١٧٢

[٢] Geofferey. Parrinder, Religion in Africa, Penguin, London, 1969 ,p. 27

وتنتقل إلى عالم أعلى ليس بعيداً عن الأحياء لأن الروح ستبقى على مقربة من أهلها وعشيرتها والمكان الذي يعيش فيه صاحبها ولهذه الأرواح القدرة على تحقيق الخير وعلى إنزال الشر[١].

ولهذا جري العرف لدى بعض المجتمعات في السودان الغربي، أنه عندما يموت أحد الأشخاص، فإنهم يتوسلون إلى روحه قبل أن يوارى الثرى أن لا يتسبب في إيذائهم. فمن عادات البمبارا أن يتوسل رئيس الجمعية الدينية المعروفة عندهم باسم (كومو Komo) إلى جسد المتوفي قائلاً :" أتوسل إليك ألاّ تؤذينا فدعنا نعيش في سلام ووئام، وليكن زرعنا نامياً ومحصولنا وفيراً، وأمنحنا بركاتك، فقد أدينا لك جميع حقوقك ونحرنا لك القرابين"[٢].

وبعد اعتناق هذه المجتمعات الإسلام، بدأ الإعتقاد في أرواح الأسلاف في الاختفاء شيئاً فشيئاً مع استمرار بعض الرواسب الوثنية لهذه العبادة في المجتمعات حديثة الاعتناق بالإسلام، فالاعتقاد في أرواح الأسلاف لا يختفي بمجرد إعتناقهم الإسلام، وإنما يظلون يحتفظون بقدر منها، ويتجلى ذلك في استمرار الاهتمام بالموتى وزيارة القبور، لكن التطور الايجابي هو أن الاعتقاد في تحقيق الخير لذريتهم من خلال الأسلاف قد اختفى نهائياً، فالأسلاف هم الشفعاء عند الله الذي هو القادر دون غيره على النفع والضر[٣].

ولدى شعب الموشي يشيع أن السلاطين والأمراء هم الرؤساء الروحيون للشعب، فإمبراطور الموشي هو الحارس الرئيس لأيك شعبه المقدسة، وجرت العادة أن يستشير أسلافه بأنتظام. وفي داهومي توفد رسل بانتظام إلى السماء لإطلاع الأسلاف على أحداث الأرض، كما أن للحكام قسيتهم في المجتمعات الوثنية من أفريقيا، وبين الأيبو (Ibo) تعقب وفاة الملك فترة تقدر بسبع سنوات يجري المطالبون بالعرش خلالها نبؤاتهم، فإذا صدقت نبؤة أحدهم أنتخب ملكاً، ولكن عليه قبل أن يتوج ملكاً، أن يموت موتة إحتفالية. فيعامل الملك المنتخب على

---

(١) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ٢٠١.
(٢) المرجع نفسه ، والصفحة.
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٠٣.

أنه جثة ويُدفن في قبر قليل العمق، وبعد أن يمر خلال إحتفالات تطهّـر مختلفـة يظهر على أنه كائن مقدس[1].

والملك الكائن المقدس، كانت تقدم له كل فروض الطاعة والولاء، من خلال سيطرته على مصادر القوى الكهنوتية، لذلك كان يقبض على زمام الأمور بقـوة وحزم، بعيداً عن العامة الذين يتعامل معهم من وراء حجاب لا يراه حتى أقـرب الناس وأخلصهم إليه إلا نادراً. وفي كل عام يقوم الملك بحرث أول رقعـة أرض من أجل الزراعة، كما يبذر أول كمية من الحبوب في الأرض، وتعتمد خصـوبة الأرض وانتظام الغيث في اعتقادهم على إرادته الطبيعية، كما أن الملك لا ينبغـي أن يموت موتاً طبيعياً، وإنما يُعجل بموته عندما تتقدم به السن أو يصاب بمـرض غامض فيقدم إليه السم ليتناوله، أو يُخنق خنقاً مقدساً وتحفظ جثتـه بعـد وفاتـه، ويدفن معه سائر أفراد حرسه الخاص، كما تتضمن حفلات الدفن الرسـمية فـي العادة تقديم القرابين من الضحايا البشرية التي يأخذون شعرها وأظافرها لتصـبح جزءاً مقدساً من المقبرة الملكية[2]. وتشير بعض الكتب الكهنوتية الخاصـة بهـذه الممالك إلى إرتباطها بالقمر أو بالنار المقدسة التي تبقى دائماً في كل مكان مشتعلة تحت حراسة مشددة كرمز حي لحياة الملك وسلطانه[3].

ويعتبر الغانيون أن الملك هو ممثل الإله علـى الأرض، وذلـك لزعامتـه لأقوى القبائل، شرط أن يكون قوياً، لأن القوة تعتبر عنصراً مقدساً، وعندما يموت هذا الملك توضع جثته تحت قبة خشبية على وسائد وثيرة، ويوضع بجانبه الطعـام والشراب واللباس ويقف إلى جانبه خدمه، ثم تغلق القبة على من فيها، ويُهال عليها التراب حتى تصبح تلا كبيراً، ثم يُحفر حوله خندق كبير على مرأى من السـكان الذين ينشدون التراتيل الجنائزية، وهذا يفسر أيمانهم بالبعث بعد الموت، ولذا تدفن

---

(1) ك . مادهو بانيكار ، مرجع سابق ، ص ٤٦٥.
(2) أوليفر رولاند وجون فيج ، مرجع سابق ، ص ٤٧.
(3) المرجع نفسه ، ص ٤٨.

حاجيات الميت معه لأنه سيحتاج إليها في حياته الثانية، وهو ما جعلهم يهتمون بالقبور التي كانت تُبنى على شكل أهرامات لا يدخلها إلا الكهان والسحرة[1].

وتعتبر طبيعة الملك المقدسة جوهرية لفهم النظام الأجتماعي وإحتفالات البلاط في السودان الغربي، فمن غير هذه الطبيعة لا يكون هناك معنى لبعض مراسم البلاط مثل إقتراب الشخص من الملك وهو يزحف على أربع، وتتريب الرأس وغير ذلك من العادات التي إستفزت مشاعر إبن بطوطة أثناء زيارته لبلاط مالي في القرن الرابع عشر الميلادي وفي ذلك يقول :"والسودان أعظم الناس تواضعاً لملكهم، وأشدهم تذللاً له، ويحلفون بأسمه. فإذا دعا بأحدهم عند جلوسه بالقبة التي ذكرناها، نزع المدعو ثيابه ولبس ثياباً أخلاقاً ونزع عمامته وجعل "شاشية" وسخة، ودخل رافعاً ثيابه وسراويله إلى نصف ساقه، وتقدم بذلة ومسكنة، وضرب الأرض بمرفقيه ضرباً شديداً، ووقف كالراكع يسمع كلامه،وإذا كلم أحدهم السلطان فرد عليه جوابه: كشف ثيابه عن ظهره، ورمى بالتراب على رأسه وظهره كما يفعل المغتسل بالماء. وكنت أعجب منهم كيف لا تعمى عيونهم"[2].

ولم تكن المجتمعات الوثنية هي وحدها التي تعامل الملك على أنه مقدس، بل شاطرتها في ذلك بعض الممالك الإسلامية التي لم تترسخ فيها العقيدة الإسلامية، فبرنو على سبيل المثال، على الرغم من كونها مملكة إسلامية، كانت تعامل إمبراطورها على أنه ملك مقدس، ففي قاعة التشريفات يجلس الملك فيما يشبه قفصاً ذا قضبان ويغطي وجهه بلثام، ولم يكن المايات (الملوك) في برنو يحملون سلاحاً أو يأكلون في حضور أحد. كما أن النبلاء لم يكونوا يواجهون الملك: مثال ذلك أن الغلديمة، وهو الحاكم القوي للتخوم الغربية للبلاد، كان يجلس

---

[1] نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ٦٩.
[2] إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٥.

وظهره إلى الملك مخافة ألا تحتمل عيناه الضعيفتان مهابة الملك التي هي كأشعة الشمس القوية[٣].

والمفهوم الذي رسمه زنوج السودان الغربي لأنفسهم عن العالم، هو أن كل الكائنات وكل المخلوقات يمتلكون هبة الوجود والحياة والقوة. على أنه هناك تدرج في القوى بحسب الكائن الذي تؤثر فيه: الله، الأجداد، الرؤساء، الحيوانات، النباتات، والجمادات، كما أنه يمكن للقوة أن تنمو وأن تتناقص، لا سيما، أن كل قوى الكون مترابطة فيما بينها. والقوة الحيوية هي المعادلة الموحدة الوحيدة للكون وهي التي تصنع وحدته، ومن هنا تأتي فكرة تشخيص عام للكائنات والأشياء يجعل كل شيء ممكناً.

والإنسان جزء متمم للكون، وهو قريب من الحيوانات بحياته وبقدرته على الكلام، ذلك لأنها إمتلكت هذه القدرة قبله. وكان الإنسان كائناً خالداً كما هو الحال في الكائنات غير المرئية. ولكنه فقد هذه الصفة سواء بسبب خطيئة إرتكبها أو بمخالفته أمر الإله (كما يعتقد الدوغون والبمبارا).

مما سبق يمكن أن نخلص إلى أن المعتقدات التقليدية الأفريقية كانت قد قامت على مجموعة من الأسس يمكن أن نلخصها فيما يلي:

أولاً: أيمان جماعات السودان الغربي الراسخ بأن هناك إلهاً أعظم، يرجع إليه الخلق وتسيير الكون، لذلك يعتبر من أهم أسس هذه المعتقدات، وهو الأمر الذي يُعد قاسماً مشتركاً بين شعوب وقبائل المنطقة، إلا أنه هناك تعدداً في الزوايا التي يُنظر منها إلى مفهوم الخالق الأعظم، نظراً لأن كل شعب ومجتمع يركز على بعض الصفات وفقاً لطبيعة الظروف الاجتماعية في مجتمعه.

ففي السودان الغربي كل شعب لديه إسم محلي للإله الأعظم، وهناك أسماء أخرى بجانب الإسم الأساسي تمثل صفات الله وفقاً لتلك اللغات واللهجات المحلية.

والإله يُنظر إليه على أنه موجود وأنه حقيقي وليس مجرد مفهوم تجريدي، وأنه موجود دائماً، ومع هذا لا يؤمن أهالي السودان الغربي بتشخيص الله

---

[٣] فضل كلود الدكو ، مرجع سابق ، ص ٢١ ، ٢١٤ ، وكذلك مادهو بانيكار ، مصدر سابق ، ص ٤٦٦.

وتجسيمه لأنه أسمى من أي مخلوق وأسمى من أي من المقدسات، فعادة ما ينظـــر إليه على أنه ملك ذو سمو وتفوق مطلق، لذلك يجب عدم الخلط بين الإله الأعظـــم وبين ما دونه من المقدسات أو الأرواح، فهو خالق الكون وإليه يرجع كل شيء.

كما أن هذه الجماعات لا تؤمن بتعدد الآلهة، بل تـؤمن بإلـــه واحـــد هـــو الأسمى وهو سيد الكون(١). وقد اختلفت أسماء الإله الأعظم من مكان إلـــى آخـــر ومن شعب إلى آخر وفقاً للغات واللهجات المحلية. وكثير من الأسماء أســتخدمت للإشارة إلى إسمه أو إلى بعض صفاته التي يتميز بها. كمـــا يُلاحـــظ أن بعـــض الأسماء تعرف على نطاق منطقة بأكملها متخطية الحواجز اللغوية واللهجات.

إن قوة الإله هي العُظمى والمقدسات من صغار الآلهة والأســـلاف تعتبـــر بمثابة الوسيط في التقرب إلى الإله..والهدايا والهبات والصلوات المقدمة لهم يمكن أن تمرر عن طريقهم إلى مصدر كل شيء وهو الإله الأعظم، الذي مـــن صـــفاته القوة والطيبة، والعدل، فطبيعته خيرة، وهو يختلف عن آلهة الطبيعـــة والأجـــداد والأرواح الشريرة في أنه لا يتأثر بهدايا الأفراد(٢).

ثانياً: انهم يؤمنون بإله أعظم، من أهم خصائصه أنه مطلق منفرد الوجود، وأن كل شيء ينبع منه ويعود إليه وهو مصدر كل شيء، وهذا يؤكد بما لا يـــدع مجالاً للشك بأنها وحدانية، وأن الوحدانية نفسها وفقاً لما أوضحه (بول رادن Paul Radin)(٣)، مرت بثلاث مراحل هي:

– الأعتقاد في خالق أعظم، مع عبادة لمقدسات أخرى في الوقت نفسه وهـــو مـــا يُعرف بالتماثيل (Monolatry) .

– وحدانية ضمنية (Implicit monothesim)، أي الاعتقاد في إله أعظم ومـــع ذلك فلا يوجد إنكار لآلهة أخرى.

---

(1) E.Dammann, les Religions de L'Afrique, (Tran , From German by L.Jospin), paris, Payot, 1978 p. 34

(2) George Kimble, Tropical Africa,vol,II,Society and polity, New york, The twentieth century Fund,1960,pp.21 , 22.

(3) Paul Radin , Monotheism among primitive peoples; Allen and Unwin, London , 1924, p. 50

– وحدانية صريحة (Monotheism explict)، وهي المرحلة الأخيرة والتي تتمثل في الاعتقاد في إله أعظم وإنكار وجود آلهة أخرى.

وبناء على ذلك فإن الإفريقيين بالمقارنة كما أكد على ذلك (أيدوو Idowu) يمكن القول بأنهم في دياناتهم التقليدية المحلية ينتهجون الوحدانية، التي هي أقرب ما يكون للوحدانية الضمنية. ففي الكثير من الحالات مع الأيمان بالإله الأعظم يوجد الأعتقاد في مقدسات أخرى، إلا أنها لا تصل لمرتبة الإله، لأنه هو خالق كل شيء، وأن هذه المقدسات أصبحت على ما هي عليه في إطار الكون(١).

كما أن المقدسات عادة ما تكون مرتبطة بالظروف المحلية وليس لها صفة العمومية، على عكس الخالق الأعظم إله الكون الذي يتمتع بصفة عالمية عامة. إن هذه المقدسات أو الآلهة الصغار أو كما يسميها البعض بآلهة الطبيعة، فهي مرتبطة بكثير من الظواهر كالأرض والسماء، والرعد، الشمس، المياه، الزرع،...الخ، وتعتبر بمثابة وسطاء بين الناس وبين الإله الأعظم، وهي بمرور الوقت عبارة عن قنوات للإتصال يعتقد الأفريقي بأنه من الطبيعي عليه أن يتقرب إلى الإله الخالق عن طريقها.

ثالثاً: الأعتقاد في الأرواح يمثل عنصراً أساسياً هو الأخر في الديانات التقليدية المحلية، لأن أهالي السودان الغربي روحانيون على أساس تعريف الروحانية بأنها الإعتقاد في حقيقة وجود الأرواح، وهذه الأرواح تعبر عن وجودها وفعاليتها من خلال أشياء، ومن خلال ظواهر طبيعية، ولهذا السبب فإن كثيراً من الكتاب حكموا على هذه الجماعات بأنهم يعبدون الأشجار أو الحجارة أو غيرها، وفي واقع الحال أن هذه الأشياء لا تعدو كونها تمثل طوطم القبيلة.

وتعتقد هذه الجماعات بأنه لا يوجد مكان على الأرض، ولا شيء، ولا مخلوق إلا وله روح خاصة به أو يمكن للروح أن تسكنه. فالأعتقاد السائد هو أن كل المخلوقات تعتبر وسائل تمتلكها الأرواح المختلفة منها الطيبة ومنها الشريرة،

---

(١) I dowu , op , cit , p. 169

والطقوس التي قد يمارسها البعض من هذه الجماعات لمثل هذه الوسائل لا تعتبر عبادة لها بل تقديساً للروح التي تسكنها.

رابعاً: لقد أشير في بداية هذا المبحث عن خطأ إرتكبه الكثير من الكتاب المهتمين بالبحث في المعتقدات التقليدية المحلية الأفريقية من خلال الإشارة إلى عبادة الأسلاف، لأن الأفريقيين في حقيقة الأمر لا يصنفون الأسلاف على نفس مستوى الإله الأعظم أو حتى المقدسات من آلهة الطبيعة التي أشير إليها، ولكن يعطونهم درجة هامة من التبجيل والتقدير باعتبارهم جزءاً من الجماعة التي ينتمون إليها بحكم القرابة الدموية، بالرغم من أنهم كانوا قد إجتازوا محدودية الحياة، وبوصولهم إلى هذه المرحلة وهي (الموت) من الممكن أن يكونوا وسطاء بين الإله الأعظم وبين الأجيال الموجودة من الأحياء[١].

لقد أشير أيضاً إلى أن الأفارقة يؤمنون بأن الموت ليس نهاية كل شيء، ولذلك يعتبرون الموت مرحلة في حياة الروح البشرية، وهو رحيل وليس فناء. ولذلك فإن طقوس الموت عندهم لا تختلف عن طقوس الميلاد والبلوغ والزواج، وكلها تمثل الإنتقال من درجة إلى أخرى وتعطي الوصول أو الأرتقاء اللازم للقوة الداخلية والمكانة الخارجية.

والعلاقة بين الفرد وأجداده تعتبر علاقة تبعية، فهذه الجماعات تؤمن بالأسلاف على أنهم أحياء دائماً ومراقبون للأحياء وحراس لهم. ويعتقدون أن الأسلاف يعيشون في العالم الروحي، ولكنهم يهتمون بشؤون أسرهم الدنيوية. ولهذا ليس للأجداد صفة دينية حقة في نظر الأحياء من الأفارقة، لكنهم يبجلونهم ويقدرونهم كاحترامهم لزعيم حي، لأنهم يعتقدون أنه لديهم من القوى ما يفيد الأفراد، فالأجداد كانوا بشراً ولكنهم إكتسبوا قوى إضافية ومن ثم فإن الأفراد يسعون للحصول على بركتهم أو تحاشي غضبهم وذلك بتقديم الهدايا والقرابين[٢].

---

(١) I dowu , op , cit , p .178.

(٢) E.W.Smith, Knowing the African , London, Lutterworth press, 1946, p.105 - 10

ومهما يكن من أمر فإن أرواح الأسلاف، تؤدي دوراً هاماً في التفكير الأفريقي. فالأسلاف جزء من الجماعة الأجتماعية، والأعتقاد بهم يجعل قداستهم والتعرف على مكانتهم مرتبطة بالأيمان بالخالق الأعظم والمقدسات.

وتقديس الأجداد تعبير إفريقي واضح عن مفهوم التواصل بين الأجيال والرباط الذي يربط بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبين الموجود في الجماعة، ومن إنتقل منها جسداً وإن ظل فيها روحاً تؤدي مهمة الرعاية للجماعة(١).

أما فيما يتعلق بإعتقاد زنوج السودان الغربي في القوى السحرية، فإنهم يؤمنون بوجود قوة في العالم، كما أنهم يتعرضون لأنواع كثيرة من القهر طوال حياتهم خوفاً من أن يتعرضوا للسحر، وما إستعمالهم للأشياء المصنوعة "الفتش" مثل التمائم إلا للوقاية من السحر. والرقص أيضاً يتضمن في جانب منه إبعاد السحر، ولهذا السبب فإن السحرة والأطباء السحرة الذين يعالجون الناس من آثار السحر، يحتلون مكانة خاصة في مجتمعات السودان الغربي.

إن هذه الأشكال من التدين هي سر الألقاب التي يختص بها سكان السودان الغربي دون غيرهم من الشعوب الأخرى، يورد أبو بكر خالد باه نقلاً عن بعض الرواة المحليين :" أن مملكة غانا القديمة كانت تفرض على رعاياها إتخاذ الأصنام والهرولة إليها في أيام مخصوصة، وأن هذه الألقاب: باه، سو، بري، جه، بال، توري، جوب، في، قي، شام، برو، كن، ون، سيسي، كمرا، جوف، كيتا، كويتا، بوج، ودا، جنقا، لم، لام، وجع، سي، ويقا، تراوري، بوكم، باس، وغيرها، كانت كلها أصناماً في الأصل البعيد تنصب حول القرى ويهب إليها سكان كل قرية في مطلع كل صباح لاستمطار شآبيب الرحمة، وتقدم إليها القرابين وبواسطتها الصدقات، ومن ثم تعددت الأصنام التي صارت ألقاباً لعبادها بتعدد القرى"(٢). أما الذين كانوا يشتركون في اللقب، فهم في الأصل كانوا يشتركون في عبادة صنم

---

(١) Sulayman.S.Nyang, Islam, Christianity and African identity , Brottleboro,vermont,Aman books,Ine, Lodon , 1984 , pp 11 - 23

(٢) أبوبكر خالد باه ، مرجع سابق ، ص ١٨٥ .

تسمى بهذا الإسم. كذلك كان العرب في جاهليتهم يُسمون على أصنامهم التي يعبدونها، فكان عرب الطائف يُسمون تيم اللات، عمر اللات، وزيد اللات، وغيرها من الأسماء المركبة، أما القرشيون فكانوا يُسمون عبد العزى[1]، وهذا تقليد لدى الشعوب في إظهار طاعتها لإلهها وعبادتها إياه ربما في ذلك الشعوب ذات الديانات التوحيدية.

أما في السودان الغربي فأنه بتداخل السكان واحتكاك العناصر بعضها ببعض، كثرت الأصنام والألقاب، ومن هذه الألقاب ما هي مشتقة من بعض اللغات المحلية، وتستحوذ البمبارا والسوننكة على النصيب الأكبر من هذه الألقاب من حيث الأصل الأشتقاقي، وقد نجد قبيلة واحدة تتعدد فيها الألقاب، مثل القبيلة التي تكون كبيرة متشعبة تختلف مضاربها وإقامتها، ولكن الوحدة عادة تجمع كل المشتركين في اللقب وإن تباعدت، كالتفاؤل والتشاؤم في أكل المحظورات والممنوعات من الحيوانات البرية التي بينهم وبينها معاهدة عدم الأعتداء، وهناك روايات تفيد أن بعض الألقاب في الأصل كانت أسماء أبطال للقبائل التي ينتسب إليها الشعب تشرفاً، ويعتقدون أن القبيلة مهما ضعفت فإنها لا تعجز أن تنجب بطلاً في فترة من الفترات، ولذلك كان لكل قبيلة بطل أو أبطال تنتسب إليهم بعض العامة من أجل الحماية ضد قوى الشر الظاهرية والباطنية.

إن إعتقاد زنوج السودان الغربي بوجود إله خالق، إستتبعته بعد ذلك مع فكرة التوحيد الإسلامية. لذلك تجاوبوا مع العقيدة الإسلامية، على خلاف الحال بالنسبة لعقيدة التثليث المسيحية، التي يجد أهالي المنطقة عادة صعوبة في فهمها ومن ثم صعوبة إعتناقها[2].

وإذا كان الإسلام قد نفى الإيمان والأعتماد على القوى الحيوية ظاهرة وباطنة واستطاع الإنتشار بين الأفارقة ديناً توحيدياً، فإنه لم يستطع القضاء على القوى ذات الآثار العميقة التي ضربت بجذورها في المنطقة عن ماضيها البعيد.

---

(1) علي إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص ١٤٥، ١٤٦.

(2) محمود سلام زناتي، مرجع سابق، ص ٢٥٣.

المبحـث الثانـي
نظـام القرابـة

كان لمجتمعات السودان الغربي ملامح مميزة تخـتص بهـا بـين الشـعوب الأخرى، وذلك بحسب عادات وتقاليد الشرائح المختلفة لقبائل وشعوب هذه المنطقة.

وما من شك في أن التطرق للحياة الإجتماعية لمثل هذه الشعوب لا يمكـن أن يكون سهلاً، خاصة أن المصادر الأساسية التي يعتمد عليها الباحث في هذا المجـال ظلت محدودة كونها دُونت في فترة تاريخية بعيدة عن عصرنا ولم يصـل منهـا إلا القليل، ولأنها ركزت إهتمامها على حياة الشخصيات البارزة التي جذبت إنتباه مؤلفيها أكثر من غيرها. بحيث لم تتناول بالدراسة في الكثير من الأحوال حيـاة العامـة، إلا بشكل عابر، دون تعليل أو تحليل. غير أن ذلك لا يحول دون إستجلاء بعض ملامـح الصورة الحقيقية لحياة شعوب هذه المنطقة من خلال النـزر اليسـير الـذي سـاقه المؤلفون والباحثون من المحققين لأحداث الفترة المستهدفة بالبحث من تاريخ السودان الغربي.

الملامح العامة لمجتمعات السودان الغربي:-

من الملامح العامة لهذه المجتمعات الزنجية، أنها كانت قد نشـأت فـي هـذه المنطقة المترامية الأطراف، ممالك وسلطنات سيطر عليها ملوك وسلاطين توارثـوا العرش فيها، وتتكون المملكة عادة من عدة قبائل، وقد يوجد النظـام القبلـي دون أن يكون داخلاً ضمن إطار مملكة. وتنقسم القبيلة إلى مجموعة من العشائر، والعشـيرة بعد الأسرة نواة كانت أم ممتدة هي الوحدة الأساسية للمجتمع، ومن ضـرورات كـل عشيرة في العادة أن يكون لها طوطم، وهو بمثابة رمز للعشيرة الواحدة. والطـوطم يرمز للعشيرة التي تزعم أنه جدها أو أنه ظهر مع الجد الأكبر في آن واحـد أثنـاء زوبعة أو أية ظاهرة من ظواهر الطبيعة العنيفة(١).

---

(١) محمد محمود عوض ، مرجع سابق ، ص ٤٨.

والجدير بالذكر أن مجتمعات السودان الغربي كانت تعتمد في نشأتها الأولى على الصيد والزراعة والرعي، مما إضطر السكان إلى التجمع والتعاون فيما بينهم لمواجهة متطلبات الحياة القاسية ومن ثم المحافظة على استمرار بقائهم. وهذه المجتمعات تتكون من مجاميع مختلفة ومحددة شعوباً وقبائل، وهي قوية التركيب دائماً عندما يتعلق الأمر بالوحدات الصغيرة.

وإنطلاقاً من هذا المفهوم نشأ ما يُعرف بالعشيرة التي تعتبر في المقام الأول وحدة اقتصادية متكاملة، والعمل في الأسر التي تكونها موزع بين الرجل والمرأة. فالرجل يذهب إلى الصيد وإلى رعي الماشية، أما المرأة فإنها تعمل بالزراعة وتدبير شؤون البيت، في الوقت الذي يُستفاد فيه من خبرة كبار السن في تقديم النصائح لما امتازوا به من حكمة ودراية[1].

والوحدة القبلية تكاد تكون واضحة في كل مكان، والأنقسام إلى عائلات يُعتبر ظاهرة عامة. والعائلة هي مجموع الأحياء والأموات الذين يرتبطون ببعضهم عن طريق بنوة أبوية أو أمومية، وينحدرون كلهم من جد مشترك أو جدة قديمة. وهي كيان أسطوري ولكنه متين مترابط، ويحمل أفرادها الاسم نفسه ويشعرون أنهم فيما بينهم متضامنون، ويمارس أعضاء العائلة الواحدة الزواج من الخارج ويحترمون المحرمات السحرية الدينية نفسها[2].

أما القبيلة فهي وحدة مميزة التحديد، وفي أحيان أخرى غير واضحة المعالم، لكنها في الواقع مجموعة من العائلات، تحمل إسماً كلياً، وأفرادها يتكلمون لهجة واحدة، ويمارسون عادات متوافقة، ولهذه الأسباب كانت القبيلة تمثل نوعاً من الامتداد للضُعالة، أي للتزوج حصراً بين أفراد العائلة[3].

---

[1] نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ٩٣ ، ٩٤.
[2] فروبليش ، مرجع سابق ، ص ٣.
[3] المرجع نفسه ، ص ٣٧.

إن تكتلهم الاجتماعي كان يقوم على فكرة القرابة، يورد (دنيس بولم Polem Denisse)، أن أفراد العائلة بهذه المجتمعات، الذين ينحدرون من جهة الأب، أو من هم في خط عائلي واحد، يشكلون مجموعة مستقلة يشرف عليها أقدمهم سناً، بشرط أن يكون عارفاً بطقوس وعبادات الأموات ويُشرف على الإرث العام ولا يملكه[1].

أما السلطة فإنها تنتقل من الأخ الأكبر إلى الأخ الذي يليه، أو بحسب بعض المجتمعات من الأب إلى الابن، أو من الخال إلى إبن أخته[2].

وفيما يلي أستعرض نظام القرابة المستمد من الموروث الثقافي لهذه المجتمعات، ومقابلة ذلك بما كان متوارثاً في المجتمع العربي قبل الإسلام، ومن ثم تتبع التطورات التي حدثت على هذه المجتمعات التي إعتنقت الإسلام، فهل إستطاعت التخلي عن تقاليدها القديمة والتزمت بتطبيق المبادئ الإسلامية؟، وعلى كل حال يجب أن لا نبالغ في التفاؤل، لان التقاليد القبلية لها جذورها العميقة المتأصلة في حياة الناس، وليس من اليسير عليهم التخلي عنها بمجرد اعتناقهم الإسلام، خصوصاً تلك التقاليد التي تختلف عن التقاليد الإسلامية إختلافاً بيّناً. وهنا يطرح التساؤل: ماذا يحدث في هذه الحالة؟ وللإجابة عن هذا التساؤل، فإنه من الطبيعي أن تتخلى المجتمعات القبلية التي تعتنق الإسلام عن تقاليدها القديمة وتلتزم بالمبادئ والنظم الإسلامية، لكن بعد حدوث صراع بين القيم والتقاليد القبلية والقيم والنظم الإسلامية، ولابد من حدوث تفاعل بين الثقافة الأفريقية الموروثة والثقافة العربية الإسلامية.

النسب:-

النسب: حق الولد بنسبته إلى أبيه الحقيقي[3].

من الطبيعي أن البنوة الأبوية هي التي يكون فيها الأب مالكاً لأطفاله الذين ينجبهم، فيأخذوا مكانهم في نسبهم العائلي، ولهم الحق في وراثته. أما في البنوة

---

(1) بولم ، دنيس ، مرجع سابق ، ص ١٢١.

(2) المرجع نفسه ، والصفحة .

(3) الزحيلي ، وهبة ، الفقه المالكي الميسر ، مج٢ ، دار الكلم الطيب ، دمشق ، بيروت ، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م ، ص ٢٦٩.

الأمومية فإن الخال هو المالك المسئول للأطفال الذين ينتمون لعائلته أي لعائلة الأم، وفي هذه الحالة يرثونه دون أن يرثوا أباهم[1] .

القرابة من جهة الأم:-

في بعض المجتمعات القبلية في السودان الغربي التي تعتمد القرابة من جهة الأم وتعتبرها أساساً لتكوين جماعة القرابة أو العشيرة فإن الأبناء يعتبرون أعضاء أساسيين في جماعة الأم، ولهذا تترتب عدة التزامات بين الفرد وأقاربه لأمه، كما أن الأقارب من جهة الأم يؤدون دوراً في حياة الأولاد يفوق من حيث الأهمية الدور الذي يؤديه الأقارب من جهة الأب. ونتيجة ذلك فإن الخال في مثل هذه المجتمعات له من الحقوق ويترتب عليه من الالتزامات ما يتجاوز كثيراً حقوق الأب وواجباته اتجاه أولاده[2].

ينقل محمود زناتي صورة لأحد المجتمعات القبلية توضح مدى ما يتمتع به الخال من حقوق وما يقع على كاهله من واجبات نحو أبناء أخته، عندما قدم وصفاً للقرابة الأمومية لدى جماعات الجوكون، الذين كانوا يعيشون شمال شرق نيجيريا الحالية حيث قال:"...فللخال لدى الجوكون مكانة ممتازة تتضاءل إلى جانبها مكانة الأب. فالرجل منهم لا يسعه الإقدام على أمر مهم قبل إستشارة خاله. بل أن الرجل يهاب خاله أكثر مما يهاب أباه أو عمه...وكانت التقاليد تُقر للخال بالحق في بيع أحد أولاد أخته أو رهنه ضماناً للوفاء بدين عليه، في الوقت الذي لم يكن يعترف فيه للأب بشيء من ذلك. وكان الخال يتولى تأديب وعقاب أولاد أخته، بينما كان الأب يجد حرجاً في عقاب أولاده... وعندما كان الثأر شائعاً كان الخال يثأر لإبن أخته لا الأب لابنه"[3].

---

[1] فرويليش ، مرجع سابق ، ص ٣٧.
[2] محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ٩٥.
[3] المرجع نفسه ، ص ٩٦.

ينقل إبن بطوطة صورة مشابهة عن قبائل مسوفة الساكنين بأيوالاتن فيقول:"...وشأن هؤلاء عجيب، وأمرهم غريب، فأما رجالهم فلا غيرة لديهم. ولا ينسب أحدهم إلى أبيه، بل ينسب لخاله. ولايرث الرجل إلا أبناء أخته دون بنيه. وذلك شيء ما رأيته في الدنيا إلا عند كفار بلاد المليبار من الهنود"[1].

ولو تم تتبع التسلسل الأسري الذي يرجع إليه منسا موسى الذي كان من أعظم ملوك مالي في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي الذي وصل إلى سدة الحكم على إثر وفاة والده أبوبكر لوجد أنه يعود بالنسب كونه سبطاً من أسباط ماري جاطة المؤسس الحقيقي لمملكة مالي الذي يقول فيه القلقشندي:"...وملك بعده[أي بعد خليفة إبن ماري جاطة] إسمه (أبو بكر)، على قاعدة العجم في تمليك البنت وإبن البنت"[2].

كما أن تنكامنين وهو من أعظم ملوك غانا في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، كان قد تولى الحكم بعد وفاة خاله (بسي) وفي ذلك يورد البكري:"...وبسي هذا خال تنكامنين وتلك سيرتهم ومذهبهم أن المُلك لا يكون إلا في إبن أخت الملك لأنه لا يشك فيه أنه إبن أخته وهو يشك في إبنه ولا يقطع على صحة إتصاله به"[3]. وهذه دلالة على أنه كان للنسب الأمومي أهمية كبيرة في عموم أفريقيا، حتى تلك التي إعتنقت الإسلام في فترة متأخرة أي حديثي العهد بالإسلام.

وهناك مجمعات أمومية إعتنقت الإسلام منذ قديم وتمكنت من إحلال النظام الإسلامي محل نظامها الأمومي، وعلى العكس هناك مجتمعات حديثة العهد بالإسلام، ولذا لم تتمكن من التخلي عن نظامها الأمومي.

يوصف فنسان مونتاي بعض مجتمعات السودان الغربي بأنها تعتمد على النسب الأمومي، وأن أخوة الأم (الأخوال) يقومون بالدور الذي يقوم به الأب عادة،

---

(1) إبن بطوطة، مصدر سابق، ص ٦٧٧.
(2) القلقشندي، مصدر سابق، ج٥، ص ٢٨٢.
(3) البكري، المغرب، ص ١٧٥.

وقد أورد مو نتاي مثالا لفيار (Vieillard) مفاده:"في وسع الرجل أن يقول أنه ليس والد أولاده، لكن لايمكنه القول أنه ليس خال أولاد أخته"[١].

ولدى البورور (النيجر الحالية) فإن الخالة تعتبر أماً ثانية، ولهذا فالزواج من إبنة الخالة هو بمثابة الفسق بالمحرم[٢].

والاعتراف بالبنوة التي تأتي عن الخط الأمومي موجود عند قبائل الولوف والسرير و قبائل البول وعند سكان بعض الغابات الإستوائية[٣].

ويشير الولوف إلى النسب القائم على الخط الأمومي بمصطلح "مين" أي حليب الأم.وهذه القرابة شأنها شأن السلالات الأبوية، قلما تتقصى علاقات القرابة بين أعضائها إلى أبعد من الجيل الثالث، ولكنها تؤدي وظائف تختلف عن وظائف السلالات الأبوية، فالفرد يرث وضعه الاجتماعي وأملاكه عن طريق سلالته الأبوية، ولكنه يقصد سلالة الأم من أجل النصح والمساعدة لثقته أنها سوف لن تبخل عليه بذلك. وغالباً ما يُرسل الأطفال إلى أجدادهم من جهة الأم بعد الفطام من أجل تدريبهم[٤].

ومن شدة تأثر الولوف بالقرابة الأمومية، فإنهم يعتقدون أنه في الآخرة لا الأم ولا الأب يستطيعون التعرف على إبنهم، لكن الخال وحده من يستطيع التعرف على إبن أخته كونه إبنه[٥].

أما بالنسبة للتوكلور، فإن مونتاي يروي بأن الفرد منهم أياً كان عمره فإنه يستنجد بأمه في ساعات الشدة قبل أن يستنجد بالله. والأطفال يرددون مثلا :"أن عدو

---

(١) فنسان مونتاي ، مرجع سابق ، ص ١٩٣.
(٢) المرجع نفسه ، ص ١٩٤.
(٣) دنيس بولم ، مرجع سابق ، ص ١٢١.
(٤) وليم باسكوم وملفيل هيرسكوفتز ، مرجع سابق ، ص ٤٤٦ .
(٥) مونتاي ، مرجع سابق ، ص ١٩٤.

أمك عدوك، وصديق أمك صديقك"، ويقول التوكلور والفولاني :"الخال هو الذي يُدخل الجنة"(١).

وقد كان التوكلور يتبعون النظام الأمومي قبل إسلامهم، ويلقنون أنه بـرغم أن الأب والأم يمكن أن يفشلا في التعرف على إبنهما، فإن الخال لا يعجز عن ذلك(٢).

هذه صورة لما كانت عليه القرابة من جهة الأم في بعض مجتمعات السـودان الغربي، ومن الواضح أن النظام الأمومي على هذا النحو يختلف إختلافاً بينـاً عـن النظام الذي يعتمده الإسلام.

لذلك عندما جاء الإسلام فإنه نبذ نظام الجماعات المقفلة القائمة على القرابة من جهة الأم وحدها، أو القرابة على قدم المساواة، بل يختص القرابـة الأبويـة بالقـدر الأكبر من الحقوق والواجبات. فالإسلام يرتب في العلاقـة بـين الأب وأولاده مـن الحقوق والواجبات ما يفوق بكثير تلك التي يرتبها في العلاقة بين الخال وأولاد أختـه لأن النسب إلى الأم يتعارض مع المبدأ الذي قرره الإسلام من وجوب نسـبة الأبنـاء إلى آبائهم، ويحرم إنتساب الأولاد إلى غير آبائهم، لقوله تعالى :﴿أدعوهم لآبائهم﴾(٣).

وقد حرم الإسلام على النساء نسبة ولد إلى غير أبيه الحقيقي، لما أخرجه أبـو داود، والنسائي، وابن ماجة، وابن حبّان، والحاكم عن أبي هريرة أن النبي صـلى الله عليه وسلم قال :" أيما إمرأة أدخلت على قوم من ليس منهم [أي بزنا] فليست مـن الله في شيء، ولن يدخلها الله جنته،وأيما رجل جحد ولده وهو ينظر إليـه. احتجـب الله تعالى منه، وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين يوم القيامة"(٤).

كما أن إلحاق الإنسان نسب ولد به وهو غير مولود منه محرم فـي الإسـلام لقوله تعالى :﴿ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه، وما جعـل أزواجكـم اللاتـي

---

(١) المرجع نفسه ، والصفحة .
(٢) مادهو بانيكار ، مرجع سابق ، ص ٤٩٧ .
(٣) سورة الأحزاب ، آية ٥ .
(٤) سنن النسائي ، بشرح السيوطي وحاشية السندي ، كتاب الطلاق ، باب التغليظ في الأنتفاء من الولد ، ج ٦ ، دار الريان للتراث ، القاهرة ، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م ، ص ١٧٩ .

تُظاهرون منهن أمهاتكم وما جعل أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، أدعوهم لآبائهم وهو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين﴾[١].

ويحرم أيضاً إلحاق الأولاد عن طريق الزنا لقوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه الجماعة إلا الترمذي :" الولد للفراش وللعاهر الحجر"[٢].

أما فيما يتعلق بظاهرة التبني، فإن تقاليد مجتمعات السودان الغربي القبلية تفرق بين الأبوة القانونية، والأبوة العضوية التناسلية، وتعتبر الزوج هو الأب القانوني لأولاد زوجته، ولو كان والدهم رجلاً آخر. وقد لا تقتصر أبوة الرجل على الأولاد الذين يولدون أثناء الزواج بالمعنى الدقيق، بل تمتد لتشمل المولودين قبل الزواج، وكذلك المولودين بعد وفاة الزوج[٣].

ومن الطبيعي أن هذه التقاليد التي تمد من نطاق الأبوة إلى هذا الحد، لا يهمها كون الولد من صلب أبيه، فالعبرة فيها بالأبوة القانونية لا بالأبوة العضوية لهذا لم تعرف هذه المجتمعات أي نظام لإنكار البنوة. فالزوج يرحب في العادة بالأولاد الذين يولدون من زوجته، ولو كان متحققاً من أنهم جاءوا من علاقتها بغيره[٤].

يعتقد الباحث أن ترحيب الرجل بالأبناء الذين يولدون من زوجته، بغض النظر عن كونهم أبناءه أو عمن كان سبباً في إنجابهم، ذلك لأن كثرة الأبناء في هذه المجتمعات تعطي دعماً للأب القانوني، وليسوا عبئاً عليه، لأنهم سيكونون له عوناً في حياته الإقتصادية، وتعطيه وضعاً إجتماعياً جيداً، والدليل على ذلك ما أورده محمود كعت من أن أحد الزنوج وإسمه (قرنطك) كان عنده ألفان وسبعمائة ولد، وقد أهداهم

---

[١] سورة الأحزاب ، آية ٤ ، ٥.

[٢] مسلم ، أبي الحسين مسلم بن الحجاج ، الجامع الصحيح المسمى (صحيح مسلم) ، باب الولد للفراش ، وتوقي الشبهات ، مج ٢ ، رقم الحديث ١٤٥٧ ، دار المعرفة ، بيروت ، (د - ت) ، ص ١٧١ .

[٣] محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٥ .

[٤] المرجع نفسه ، ص ١١٦ .

الأسكيا محمد الكبير إلى الشريف أحمد الصقلي وذلك عند قدومه إلى مملكة السنغاي[1].

يعتقد الباحث أن هذا الرقم الذي أورده كعت، فيه مبالغة، ومع ذلك فإنه أقرار ببنوة عدد من الأبناء قد يكون بعضهم أبناء عضويين، وبعضهم الآخر قانونيين ليس من صلبه، لأن الرجل قد لا تؤهله إمكانياته الجسمية من إنجاب مثل هذا العدد مهما كان عدد الزوجات.

أما فيما يتعلق برواية كعت عن الأسكيا محمد الكبير، كونه يمتلك مائة إبن، قد تكون قريبة من الواقع بعض الشيء، وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على إعتزاز أهالي السودان الغربي بكثرة الأبناء بغض النظر عمن كان سبباً في إنجابهم.

وإذا كان الأمر كذلك في المجتمعات الأبوية، فهو كذلك أيضاً من باب أولى في المجتمعات الأمية، حيث تتبنى القرابة على صلة الدم من جهة الأم. وفيما يتعلق بهذه الصلة ليس من فرق بين الأولاد الشرعيين وغير الشرعيين. لأن مصدرهم جميعاً الأم ونسبتهم جميعاً إلى قرابتها وعشيرتها.

أما في المجتمع العربي قبل الإسلام، فيجوز لأي شخص كان أن يتبنى، ويكون للمُتبنى الحقوق الطبيعية الموروثة المعترف بها للأبناء، ويكون بهذا التبني فرداً في العائلة التي تبنته، له حق الإنتماء والإنتساب إليها، ويتم بالإتفاق والتراضي مع والد الطفل أو ولي أمره أو مالكه، وذلك بالنزول عن كل حق له فيه ويعلن المتبني عن تبنيه للطفل وإلحاقه به. فيكون عندئذٍ في منزله ولده الصحيح في كل الحقوق[2].

والتبني معروف عند جميع الأمم. وقد وضعت شرائعهم له قواعد وقوانين كي تحفظ حقوق أصحاب المولود وحقوق المتبني.

يتضح مما سبق أن ظاهرة التبني في مجتمعات السودان الغربي، لا تستند إلى أية ضوابط، لأن بإمكان الرجل أن يلحق أبناء زوجته الشرعيين بأبنائه الذين من

---

(1) كعت ، مصدر سابق ، ص ٥٧

(2) جواد علي ، مرجع سابق ، ج٥ ، ص ٥٥٩.

صلبه ويعتبرهم متساويين في الحقوق والواجبات، وهو أمر تحتمه ظروفهم وأوضاعهم الإجتماعية. أما التبني عند العرب في الجاهلية، فهو يخضع لقواعد ثابتة يتم من خلالها إلحاق نسب الأولاد بهم.

وعندما أطل الإسلام حرم هذا النوع من النسب لقوله تعالى :﴿ (مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ)﴾[1]. ذلك لأن الحق يقضي بنسبة الولد لأبيه الحقيقي، ولأن الولد أجنبي دماً ولحماً وعاطفة، عمن يريد أن يتبناه وعن زوجة المتبني، فتقع مفاسد الإطلاع على عورات الأجانب بعضهم على بعض، على الظن أن هناك نسبة بينهم، والواقع خلافه[2].

وبإعتناق هذه المجتمعات الإسلام تختفي هذه التقاليد القبلية، لما بينها وبين المبادىء الإسلامية من تعارض صارخ. ويظهر أثر الإسلام في إلتزام أهالي هذه المجتمعات بالحرص على أن يكون أولادهم قد أنجبوهم من علاقاتهم بزوجاتهم وبدء الأفريقي الذي إعتنق الإسلام ينفر من القيام بدور الأب لأي طفل يعلم أنه ولد من علاقة زوجته بآخر[3].

لدى الفولا، ينفر الرجل بشدة، من أن يكون أباً لطفل لم يكن من صلبه، وتجري العادة لدى البمبارا، أن الرجل إذا أراد السفر يتأكد من أن زوجته أو زوجاته قد جاءهن الحيض، والغرض من ذلك إستبعاد فرصة حملهن من غيره[4].

وغني عن القول أن إعتناق مجتمعات السودان الغربي الإسلام، لابد أن يُستتبع بالتخلي عن النظام الأمومي ونظام الإلحاق والتبني والالتزام بالنظام الإسلامي، الذي يُقر القرابة الأمية والأبوية، ولكنه يعير القرابة الأبوية قدراً أكبر من الإهتمام.

ولما كان من العسير على مجتمع عاش حياته عبر قرون طويلة في ظل هذا النظام الإجتماعي أن يتخلى عنه في يسر، كان طبيعياً أن يتطلب حلول النظام

---

(1) سورة الأحزاب ، آية ٤ .
(2) وهبة الزحيلي ، مرجع سابق ، مج ٢ ، ص ٢٧٠ .
(3) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١١٨ .
(4) المرجع نفسه ، والصفحة.

الإسلامي محل النظام الأمومي وقتاً طويلاً، حتى يرسخ في عقــولهم ويــتمكن فـــي قلوبهم، وهذا يحتاج إلى المرور بفترة إنتقال تحتفظ خلاله ببعض آثار الثقافة القديمة، وتأخذ فيها ببعض مظاهر النظام الإسلامي. وطول هذه المدة وقصرها مرهون بمدى تعرض هذه المجتمعات للمؤثرات الإسلامية ومدى تأثيرها فيها.

عليه فقد تأثر البناء الإجتماعي للمجتمع وفق تصوراته ومعتقداته التي تتنـــاغم مع فكره وبيئته وطبيعة أيمانه بمعبوداته.

المبحث الأول : التقاليد الإجتماعية :

البناء الأسري : -

لقد أشرت في الفصل السابق، أن التكتل الإجتماعي لدى أغلب جماعات السودان الغربي يقوم على مبدأ القرابة للذين ينحدرون من خط عائلي واحد مشكلين بذلك مجموعة مستقلة يشرف عليها أكبرهم سناً، لما يتميز به من حكمة وخبرة في شتى ظروف الحياة.

وكذلك فالتجمع بين الأفراد يضم في الغالب عائلتين أو ثلاثاً، ويُقسم هؤلاء الأفراد إلى مراتب بحسب العمر، ويتعرض كل عضو في الجماعة إلى إمتحان دقيق وتجارب جسمانية قاسية لمعرفة ما إذا كان عنصراً فاعلاً في الجماعة التي ينتمي إليها أم لا.[1] فهناك عادات تمارسها جماعات الهوسا والفولاني من الرعاة لاختبار مدى قدرة الفرد في التحكم في النفس والتي تسمى "السورو". وتختلف هذه العادة من عائلة لاخرى، ففي بعض العائلات يقف الشاب المراد إختبار قدرته على التحمل وسط حلقة، ويحمل صحناً فوقه بعض الأشياء، ويستعد لتلقي ضربات السوط من أي فرد من أفراد العائلة الذين يشكلون الحلقة، فإذا سقط الصحن أو الأشياء التي فوقه من بين يديه، أصبح موضع سخرية من الجميع[2]. وفي بعض الأحيان يتعرض الفرد إلى تغييرات جسدية كالختان، أو إستئصال بعض أعضاء جسده، أو إستئصال بعض الأسنان أو كلها أو تشريط جسمه، وهي علامة من علامات الصبر التي يجب أن تتوفر في الفرد ليكون عنصراً فاعلاً تعتمد عليه الجماعة، وبذلك يمنح صفة الرجولة الكاملة[3].

والجدير بالذكر أنه في المجتمعات القبلية في السودان الغربي، يسود ما يُعرف بالأسرة الممتدة(Extended Family) ، وفي هذه الحالة تمتد الأسرة لتشمل، إضافة إلى الأب والأم والأبناء، أخوة الأب وأولادهم وأحفادهم، ورب الأسرة بطبيعة الحال يكون من هو أكبرهم سناً. وقد يُعزل رب الأسرة إذا لم يكن

---

(1) دنيس بولم ، مرجع سابق ، ص ١٢٢.

(2) عبد الله عبد الرزاق ، إبراهيم ، مرجع سابق ص ٢٠٣.

(3) دنيس بولم ، مرجع سابق ، ص ١٢٢.

كفؤاً لهذه المهمة ويكلف عضواً أصغر منه. ولرب الأسرة على أفرادها نفس الحقوق التي للأب في الأسرة بمعناها النواة (Nuclear Family)[١].

لقد كان تأثير القبيلة في المجتمع العربي الجاهلي على أفرادها أكثر من تأثير الأسرة نفسها على أعضائها، ويرجع قوة ذلك إلى عدة مؤثرات قد لا تتوفر في المجتمعات القبلية في السودان الغربي منها: أن العرب يتكلمون لغة واحدة هي العربية، وإن إختلفت لهجاتها، كما أنهم يدينون بدين واحد هو الدين الوثني، إضافة إلى أنهم من جنس واحد هو الجنس السامي[٢].

وبالعودة إلى نظام الأسرة الممتدة في مجتمعات السودان الغربي، وبعد إعتناقها الإسلام إستتبع ذلك إختفاء هذا النظام. لأن الإسلام يركز الحقوق والواجبات في العلاقة بين الأب وأولاده من جهة، ومن جهة أخرى، يسمح باقتسام الورث عند وفاته. وهذا يؤدي بالنتيجة إلى إزدياد أهمية الأسرة النووية على حساب الأسرة الممتدة. فتزداد أهمية الأب وتقل بالمقابل أهمية رب الأسرة. وتختفي الملكية المشتركة لتحل محلها الملكية الخاصة والفردية. يقول محمود زناتي مؤكدا وجود نظام الأسرة الممتدة بأنه كان بسبب تأثر هذه الجماعات بأرواح الأسلاف فيقول :"...ومن العوامل التي تسهم في زوال الأسرة الممتدة ما يستتبعه إعتناق الإسلام من إختفاء عبادة أرواح الأسلاف. التي هي إحدى الدعامات القوية التي يستند إليها نظام لأسرة الممتدة. ففي ظل هذه العبادة يُنظر إلى رب الأسرة، وهو عادة أكبر أفرادها سناً، بوصفه أصلحهم لمخاطبة أسلافها الموتى"[٣] .

الزواج: -

[١] محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٠.
[٢] حسن إبراهيم حسن ، مرجع سابق ، ص ٥٦.
[٣] محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٠٣.

إن الزواج عقد أو نظام أقره الله، لتنظيم الحياة الإنسانية، ومنع الفوضى والاختلاط المشبوه، وتحقيق الطهر والعفاف، والبعد عن العلاقات الجنسية غير المشروعة التي تؤدي إلى انتشار الأمراض والوقوع في الموبقات.

لذا جعله الله تعالى سنة الأنبياء والمرسلين فقال تعالى:﴿ ولقد أرسلنا رُسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية﴾[1] واختاره الله سبحانه وتعالى وسيلة مفضلة لبقاء النوع الإنساني، وجعله مبعث وحدة البشرية والمساواة في الإنسانية ونمو أصولها وانسجام فروعها، فقال تعالى:﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾[2]. كما أنه آية من آيات الله قال تعالى:﴿ ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[3].

وما من شك فإن عادات وتقاليد الزواج وواجباته يحددها المجتمع ويرسم طريقها للأفراد ويفرض عليهم الالتزام بحدودها، ومن يخرج على ذلك يتصدى له المجتمع بقوة وعنف ويفرض عليه عقوبات بعضها جسدي وبعضها معنوي. وفي كل المجتمعات البشرية يشكل الزواج عند حدوثه وحدة إجتماعية صغيرة تتكون من الزوج والزوجة والأولاد، فالزواج إذن نظام إجتماعي يحقق سلامة الأوضاع الإجتماعية وبقاء النوع، وتدعيم قوى التضامن والتكافل والتواصل الإجتماعي، والسمو بالعلاقات بين الرجال والنساء إلى مستوى المشروعية وتنظمها بما يتفق مع القيم الإنسانية[4].

ويترتب على علاقة الزواج حقوق وواجبات لكل منهما على الآخر، فعقد الزواج يترتب عليه إلتزامات متبادلة بين الطرفين، وإن إختلفت المجتمعات باختلاف نظمها الاجتماعية والإقتصادية والدينية.

---

(1) سورة الرعد، آية ٣٨.
(2) سورة النساء، آية ١.
(3) سورة الروم، آية ٢١.
(4) الخشاب، سامية مصطفى، القناة المعاصرة والزواج، دار الثقافة العربية، القاهرة، (د - ت)، ص ٣.

إن عادة الزواج في مجتمعات السودان الغربي – كما هي حال المجتمعات غير المسلمة- كانت تتسم بالهمجية، يقول صاحب نزهة المشتاق(ت:٣٤٥هـ/١٨١١م) واصفاً أهل السودان:"...وهم يتناكحون بغير صداق" [١]، بل كانت المرأة الواحدة يضاجعها أكثر من رجل، كما أن الزواج لدى بعض الجماعات كان محصوراً داخل العشيرة الواحدة حفاظاً على تماسكهم[٢].

ومن الظواهر البارزة في مجتمع الفولاني، تفضيلهم الزواج (الأندوجامي Endogamie)[*]، لذلك تجدهم يفضلون الزواج من بنات العم ثم القريبات الأقرب من جهة الأب، ثم من جهة الأم، وهذا يعود لأسباب منها عصبية سياسية حيث يضمن الزواج من بنات العم أو القريبات بالدم عموماً ترابط العائلة وتماسكها، كما يضمن بهذا الزواج حفظ الأملاك والأراضي داخل العائلة الواحدة، ويجنبه الزواج من داخل العائلة دفع مهور عالية[٣].

وكذلك البمبارا والماندنجو والولوف، فإنهم يفضلون الزواج من داخل العشيرة. يذكر مونتاي، أن الولوف يتزوجون من بعضهم بعضاً، وأن الزواج الداخلي هو القاعدة المتبعة لدى الماندنجو، كما أن التوكلور الذين عاشوا على النهر كانوا يعتقدون أن الزواج المشرف هو الزواج من إبنة الخال أو إبنة العمة[٤]، ويذهب الهوسا إلى أن أفضل أنواع الزواج يكون في أبناء العمومة، ولدى الماندنجو أنه هناك من أصل ثلاث زوجات، زوجة أو إثنتان من بنات الخال[١].

وبالإنتقال إلى المجتمع العربي في الجاهلية، نجد أن هذا النمط من الزواج، أي الأندوجامي، كان موجوداً به، وقاعدة الزواج في هذا النمط ترتكز على مبدأ إلزامية زواج أبناء العمومة من بعضهم البعض. وإذا تجاوز أحد الأعمام هذه

---

[١] الأدريسي ، أبي عبد الله محمد محمد بن عبد الله بن إدريس الحموي الحسني ، المعروف بالشريف الأدريسي ، نزهة المشتاق في إختراق الآفاق ، مج ١ ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، (د - ت) ، ص ٢٢.

[٢] كرفجال ، مارمول ، إفريقيا ،(ترجمة محمد حجي ، محمد زنيبر ومحمد الأخضر) ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، الرباط ، ١٩٨٤م، ص ١٦٩ ؛ الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٥٩ ، ١٦٠.

[*] الزواج الأندوجامي : المقصود به الزواج الداخلي أي داخل العائلة أو القبيلة وهو مصطلح إجتماعي فرنسي يفسره معجم المنهل، بأنه زواج العشائرة أو الزواج اللّحمي، ينظر، عبد النور، جبور وإدريس ، سهيل ، المنهل ، قاموس فرنسي عربي ، دار العلم للملايين ، ط ٤ ، بيروت ، ١٩٧٧م ، ص ٣٨٣ ، للمزيد ينظر زهير حطب ، تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والإجتماعية لقضاياها المعاصرة ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ١٩٧٦م ، ص ٤٦ .

[٣] إبراهيم موسى أحمد جوب ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧.

[٤] مونتاي ، مرجع سابق ، ص ١٦٨ .

[١] محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٦٨.

القاعدة، فإن إبن العم يستطيع أن يبطل الزواج متمسكاً بحقه القبلي الناتج عن العرف في الزواج من إبنة عمه. أما إذا تنازل فلها أن تتزوج ممن تشاء[٢].

وعلى خلاف ذلك نجد لدى بعض الجماعات الأخرى في السودان الغربي، نمطاً آخر من الزواج، وهو نمط الزاوج الأكسوجامي[*] (Exogamie)، لإعتقادهم أن الزواج من الأقارب لا يجلب إلا الأمراض والتشوهات أو الموت للأجنة، وهذا بدوره سيؤدي إلى تغييرات بعيدة المدى في مفاهيم القرابة والنسب[٣]. وفي بعض المجتمعات في السودان الغربي يمتد التحريم حتى يشمل العشيرة التي تنتمي إليها الأم أيضاً، فعند الأشانتي التي تعتمد في نظامها الأجتماعي على أساس القرابة على قاعدة الوراثة عن طريق الأم، أن نظام الأم يسود كل عشيرة، ولكل عشيرة من هذه العشائر طوطم، تتصل نشأته في عرفهم لظهور الأم الجدة على وجه الأرض، وكل عشيرة لابد لها أن تتجنب الزواج من عشيرة لها نفس الطوطم، وهكذا يسود الأغتراب المجتمع الزنجي الذي يعمل بهذا التقليد.

لدى جماعات (الأيبيبو Ibibo)، الذين يعيشون شرق نهر النيجر، لا يُسمح بالزواج بين أولئك الذين يُعرف أن رابطة قرابة تربط بينهم مهما كانت بعيدة[٤]، كما تحرمه جماعة البورو الذين يعتبرون أن الخالة أماً ثانية وأن الزواج من إبنتها عبارة عن فسق[١].

وبمقارنة هذا النمط من الزواج ببعض المجتمعات العربية قبل الإسلام، نجد أن هذه القاعدة تشذ عما عرف لدى بعض القبائل العربية القديمة من إلزامية الزواج من خارج القبيلة. ويمكن تفسير هذا الشذوذ، أن تلك القبائل نشأت في مجتمعات زراعة وصيد، وكان ضرورياً أن تتبادل الفائض من منتاجاتها مع القبائل الأخرى، فالتجأت إلى إسلوب تحريم الزواج بالإقارب كي تجعل أنظار أفرادها ملزمة بالبحث عن زوجة من خارج القبيلة، ومن وجدها كان يقدم لأهلها الهدايا والعطايا ليظفر

---

(٢) زهير حطب ، مرجع سابق ، ص ٤٦ .
(*) الزواج الإكسوجامي : يقصد به الزواج الأغترابي ، أو الزواج من خارج القبيلة ، يفسره قاموس المنهل فرنسي عربي ، الزواج الخارجي، جبور عبد النور ، مرجع سابق ، ص ٤٢١ . للمزيد ينظر : زهير حطب ، مرجع سابق ، ص ٤٦.
(٣) فاروق إسماعيل ، مرجع سابق ، ص ١٧٠ ، وكذلك محمد عوض محمد ، مرجع سابق ، ص ٤٨.
(٤) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ٣٦ ، وكذلك محمد عوض محمد ، مرجع سابق ، ص ٦٧.
(١) مونتاي ، مرجع سابق ، ص ١٩٣.

بها. والنساء كن الواسطة التي يتم بها التبادل الإقتصادي بين القبائل، فتنمو علاقات التعاون بينها[٢]، يعتقد الباحث أن هذا التفسير ضعيف ولا ينطبق على واقع المجتمع العربي في الجاهلية، ذلك لأن طبيعة البيئة العربية في الحجاز كانت صحراوية، ليس بها أراض زراعية، جعلت حياة الجماعات والقبائل عبارة عن حلقة مفرغة تدور فيها من صراع على مصادر المياه والمراعي، إلى إنتصار فثبات عليه مدة من الزمن، إلى إنكسار أمام قوة قبيلة صاعدة إلى إستذلال أو تشتت بالأرتحال، إلى أماكن أخرى أقل خصوبة، وإما إلى هجرات إلى أطراف الصحراء، أو إلى عقد تحالفات مع قبائل أخرى، للبدء بالدوامة من نقطة الصفر حيث تكرر محاولات الحصول على ما للقبيلة الأخرى بالقوة ودون مقابل. ومن هنا تظهر أهمية عامل وبأس القبيلة ولا يتم ذلك إلا بالتماسك الداخلي بين أفرادها وكانت رابطة الدم تحقق الوحدة الداخلية عن طريق العصبية لأن تعزيز روابط الدم كان الطريق لإستمرار المعيشة ودوام مصادرها، وبمثلما أوجدت القبائل القديمة مبدأ تحريم الزواج من داخل القبيلة وسيلة لإستمرار معيشتها، كذلك أوجدت القبائل الجاهلية في المجتمع الصحراوي الفقير مبدأ إلزامية الزواج من بنت العم، أي إلزامية الزواج من داخل القبيلة، والمبدءان المتناقضان، وُجدا للوصول إلى الهدف نفسه: تأمين أسباب استمرار المعيشة.

وفي واقع الأمر يمكن تفسير الزواج من خارج العائلة أو القبيلة، الهدف منه استدراك لبعض نقاط الضعف التي يتصف بها نمط الزواج من داخل القبيلة، وهذا على ما يبدو أنه يتفق مع تفسير المجتمعات القبلية في السودان الغربي لسبب اللجوء إلى هذا النمط من الزواج. وما من شك أنه يحقق الوحدة والتماسك الداخلي، لكنه يصادف أحياناً أن تكون القبيلة قليلة العدد، أو أن تقل الخصوبة فيها لسبب من الأسباب أو أن يكون نموها بطيئاً. لذلك يتجه المجتمع القبلي للتساهل أحياناً حيال المبدأ الأول ويسمح بالزواج من خارج القبيلة.

---

(٢) زهير حطب، مرجع سابق، ص ٤٦.

كما كان تقليد الزواج بالميراث معروفاً، حيث كان الرجل يرث أرملة أخيه بعد موته أو يرثها أقرب الرجال إلى زوجها، وقد نجمت عادة الزواج بالميراث لتصور الزواج كعقد بين الجماعات لا بين الأفراد، وبذلك فإن العقد إذا إنفصمت عروته بموت الزوج وجب على أهل المتوفي البحث لأرملته عن زوج غيره من عشيرة زوجها السابق. وكان العامل الأساسي في هذا النوع من الزواج هو الأحتفاظ بالثروة داخل الأسرة والعشيرة ولضمان إستقرار الأسرة والمحافظة على أموال الأسلاف في داخلها[١].

ومثل هذا النوع من الزواج يجري به العرف أيضاً في المجتمعات القبلية الأفريقية، فإذا مات الرجل خلفه على زوجته بعض أقاربه. وصاحب الحق في معاشرة الأرملة عادة أقرب أقارب الزوج الميت. ففي المجتمعات الأبوية يأتي في مقدمة الأقارب الذين لهم الحق في معاشرة الأرملة الإبن والأخ، فإذا وجد للرجل إبن في سن الزواج خلفه على أرملته فيما عدا أمه. وإذا لم يكن للميت أبناء أو كان له أبناء صغار إنتقل حق الخلافة على الأرملة إلى القريب التالي[٢].

ويعتقد الباحث أن مثل هذا التشابه في مثل هذه الأنواع من الزواج، لا بد أن يكون مرده إلى تأثر مجتمعات السودان الغربي ببعض العادات العربية، نتيجة للإختلاط المبكر بين الطرفين بسبب الهجرات التي خرجت من شبه الجزيرة العربية بإتجاه باب المندب والبحر الأحمر ثم إستقرت في السودان الشرقي، ومن ثم تحركت نحو الغرب، وكذلك الهجرات القادمة من الشمال الأفريقي واستقرت في جنوب الصحراء بحثاً عن المرعى ومصادر المياه والمعروف أن الأمازيغ تركوا مناطق الساحل، بعد أن رفضوا الوجود الفنيقي والإغريقي، وتحركوا نحو الصحراء، فاختلطوا بالزنوج وتمازجوا معهم، وتصاهروا، ومن ذلك حدث التأثر والتأثير.

والأرملة التي لها إبن كبير لا تخضع في العادة للخلافة على الأرامل، إذا إنتقلت للإقامة في بيت إبنها الذي يتولى رعايتها، ولا تخضع للخلافة أيضاً الأرملة

---

(١) علي إبراهيم حسن ، مرجع سابق ، ص ٥١١.
(٢) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٥٢.

التي جاوزت سن الحمل، لأن أحد أغراض الخلافة على الأرامل في هذه المجتمعات هو تمكين الأرملة من الاستمرار في إنجاب ذرية، وفي بعض المجتمعات تُعفى الأرملة من الخضوع لهذا التقليد إذا كان لها من زوجها أولاد[١].

والأولاد الذين يولدون نتيجة هذه العلاقة لا يُنسبون إلى قريب الزوج وإنما إلى الزوج المتوفي. وإذا لم يكن للزوج المتوفي أولاد من قبل فإن الأولاد الذين تنجبهم أرملته من علاقتها بقريبه أو شقيقه يرثون أمواله بوصفهم أولاده. وإذا كان له أولاد من قبل فإن أولاد أرملته من قريبه يُعاملون على قدم المساواة معهم[٢].

وقد كانت المرأة في المجتمعات الأفريقية تتعرض للكثير من الضغوطات لحملها على الزواج من قريب زوجها الميت. فلدى الجُلا مثلاً توصف الأرملة التي ترفض الزواج من قريب زوجها بأنها عاهر، ولدى الماندنجو زواج الأخ من أرملة أخيه أمر إجباري، ولدى الفولا تتعرض الأرملة لضغط من أسرتها ومن أسرة زوجها يتوقف مداه على درجة القرابة بينهما. أما إذا رفضت الأرملة الزواج من أخي زوجها أو أحد أقاربه، يستتبع في بعض المجتمعات إلزام أسرتها برد المهر أو حرمانها من كل حق في تركة زوجها أو الأثنين معاً[٣].

والخلافة على الأرامل، تتعارض مع المبادئ الإسلامية، لأن وراثة النساء كرهاً تتعارض مع مبدأ الرضاء في الزواج، قال تعالى في محكم آياته:﴿ يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرهاً ﴾[٤]، وزواج الإبن من أرملة أبيه، ولو برضاها يتنافى والمبادئ الأخلاقية التي أتى بها الإسلام لقوله تعالى:﴿ ولا تنكحوا ما نكح أباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتاً وساءَ سبيلا﴾[١]، وأخذ وارث الزوج صداق الأرملة، إذا تزوجت شخصاً آخر، أو عضلها حتى تفتدي نفسها بدفع كل المهر أو جزء منها، أصبح يتعارض مع جعل المهر حقاً للمرأة لا يجوز إجبارها على رده بعد ثبوت حقها فيه. فإذا حرم الإسلام أخذ مهر المرأة من قبل زوجها الذي نوى مفارقتها، فكيف يسمح بوارث للزواج أن يسترد

---

(١) المرجع نفسه، والصفحة
(٢) محمود سلام زناتي، مرجع سابق، ص ١٥٧.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٧.
(٤) سورة النساء، آية ١٩.
(١) سورة النساء، آية ٢٢.

مهر الأرملة التي رفضته؟ لقوله تعالى:﴿ وإن أردتم إستبدال زوج مكان زوج وأتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً ﴾[٢].

ومن الطبيعي أن يستتبع إعتناق الإسلام التخلي عن الخلافة على الأرامل. وإذا طالعنا ما تجري به التقاليد القبلية الأفريقية بعد إعتناقها الإسلام وجدنا بالفعل إتجاهاً نحو التخلي عنها، إلا أننا نجد في بعض هذه المجتمعات بعض الرواسب السابقة. ولا زال رفض الأرملة الزواج من أخي زوجها أو أحد أقاربه الآخرين، يستتبع بإلزام أسرتها برد المهر أو حرمانها من كل حق في تركة زوجها أو الإثنين معاً[٣].

وقد شاع أيضاً لدى العرب في الجاهلية نكاح الأستبضاع[*] ونكاح البدل[**]، وقد حرم الإسلام هذه الأنواع من النكاح واعتبرها زنا وجرم فاعليها.

وقد ظلت هذه الأنواع من النكاح شائعة بالمجتمع العربي إلى أن أطل الإسلام فهدم بعض هذه العادات وعدل بعضها الذي يتواءم مع روح الشريعة الإسلامية، ولا شك أن ذلك قد أثر على المجتمعات الأفريقية أيضاً بعد دخولها الإسلام كما هو الحال عند العرب.

موانع الزواج بمجتمعات غرب أفريقيا: -

إن المتتبع لتاريخ الجماعات الإفريقية بالسودان الغربي في جانبه الاجتماعي يلاحظ إتساع دائرة الأشخاص الذين يحرم بينهم الزواج. ورغم تباين هذه الموانع تبعاً للقبائل فإن بينها ملامح مشتركة، والتحريم لدى هذه القبائل لا يتوافق دائماً مع الموانع الإسلامية، فهناك أنواع من التحريم لا يقرها الإسلام، وعلى العكس توجد موانع تجري بها التقاليد الأفريقية ويقرها الإسلام. ففي معظم التقاليد القبلية الأفريقية

---

[٢] سورة النساء ، آية ٢٠.

[٣] محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٥٧.

[*] الإستبضاع : وهو أن ترسل المرأة بأمر زوجها إلى أحد أصحابها ليجامعها من أجل إنجاب الولد ، فإذا تبين حملها ، أصابها زوجها إذا أراد ذلك ، ينظر وهبة الزحيلي ، مرجع سابق ، ص ٩.

[**] كان يقول الرجل أنزل لي عن إمرأتك ، وأنزل لك عن إمرأتي ، الزحيلي ، المرجع السابق، ص ٩.

لا يكتفي بتحريم الزواج بين الأصول والفروع والحواشي الذين هم على درجة قرابة قريبة وإنما يمتد التحريم حتى يشمل العشيرة بأكملها كما سبق وأن أشير إليه، بل قد يمتد التحريم ليشمل العشيرة التي تنتمي إليها الأم أيضاً.

وإذا رجعنا للشرع الإسلامي لمعرفة المحرمات من النساء، نجدها نوعان: نوع يُحرم حرمة مؤبدة(*)، ونوع يُحرم حرمة مؤقتة(*). والتحريم المؤبد: إما من جهة النسب أو من جهة المصاهرة، أو من جهة الرضاع.

والمؤبدات: سبع من النسب: الأم، البنت، الخالة، الأخت، العمة، بنت الأخ، بنت الأخت ومثلهن من الرضاع. وأربع بالمصاهرة أم الزوجة وبنتها، وزوجة الأب والإبن، ومثلهن من الرضاع ونساء النبي صلى الله عليه وسلم، والملاعنة والمنكوحة في العدة قال تعالى:﴿ حُرمت عليكم أمهاتكم، وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ، وبنات الأخت، وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم، وأخواتكم من الرضاعة، وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن، فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جُناح عليكم، وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم، وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف إن الله كان غفوراً رحيما﴾[1].

أما بالنسبة للتحريم المؤقت، فهو الجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها، كما يحرم الجمع بين كل إمرأتين بينهما قرابة، ودليل ذلك قوله تعالى :﴿ وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾[2].

وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتزوج الرجل المرأة على العمة أو على الخالة فقال:" إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم"[3].

(*) الحرمة المؤبدة : هي التي تحرم على الرجل أبداً لسبب دائم فيها ، كالبنوة والأمومة والأخوة ، وتنحصر في ثلاثة أسباب : القرابة ، المصاهرة والرضاع ، ينظر ، إبن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مصدر سابق ، ص ٥٧٧ وما يليها وكذلك ينظر وهبة الزحيلي، مرجع سابق، ص ٧٠.

(*) الحرمة المؤقتة : هن اللاتي يُحرم الزواج بهن حرمة مؤقتة لسبب معين ، فإذا زال السبب زالت الحرمة ، وينحصر عددهن في خمسة أنواع : المطلقة ثلاثاً ، المشغولة بحق زوج آخر بزواج أو عدة ، التي لا تدين بدين سماوي ، أخت الزوجة ومن في حكمها ، والخامسة المتزوج بأربع . ينظر المرجع نفسه ، ص ٧٧.

(1) النساء ، آية ٢٢.

(2) سورة النساء ، آية ٢٣.

(3) السيد سابق ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٧٩.

كما يحرم على المسلم أن يتزوج زوجة الغير، أو معتدته، رعاية لحق الزوج لقوله تعالى:﴿ والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾[٤] إلا المسبيات، فإن المسبية تحل لسابيها بعد الإستبراء، وإن كانت متزوجة[٥].

كما يحرم على المسلم المطلقة ثلاثاً حتى تنكح زوجاً غيره نكاحاً صحيحاً، لقوله تعالى:﴿ فإن طلقها فلا تحل له من بعدُ حتى تنكح زوجاً غيره﴾[٦]

كما لا يجوز للمسلم أن يتزوج بالمرأة المشركة، لقوله تعالى:﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمِنّ ولأمة مؤمنة خيرٌ من مشركةٍ ولو أعجبتكم﴾[٧] وقوله تعالى :﴿ولا تُمسكوا بعصم الكوافر﴾[٨] وسبب التحريم عدم تحقق الانسجام، والاطمئنان، والسكينة، والتعاون بين الزوجين بسبب تباين الإعتقاد وما ينشأ عنه من فتنة وقلق واضطراب وتنافر.

ولا يجوز شرعاً أن يتزوج الرجل المسلم بأكثر من أربع زوجات في وقت واحد، ولو في عدة مطلقة، فإن أراد أن يتزوج بخامسة فعلية أن يطلق إحدى زوجاته الأربع، وينتظر حتى تنقضي العدة ثم يتزوج بمن أراد لقوله تعالى:﴿وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثُلاث ورُباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا﴾[١].

على كل حال هذه الموانع التي ذكرت تعتبر قواعد ثابتة في الشرع الإسلامي، وذلك لما للزواج من أهمية في الحياة العملية، لارتباطه الجوهري بالحلال والحرام وتكوين الأسرة وإنجاب الأولاد، ومعرفة حقوقهم وحقوق الزوجات والأزواج وواجباتهم، ولتكون الأسرة المسلمة قوية ومتماسكة، قائمة على أسس وطيدة من العلاقات المشروعة، ذات التأثير المباشر على مستقبل الحياة الزوجية والاجتماعية.

---

[٤] سورة النساء ، آية ٢٤.
[٥] السيد سابق ، مرجع سابق ، ج ٢ ، ص ٨٠.
[٦] سورة البقرة ، آية ٢٣٠.
[٧] سورة البقرة ، آية ٢٢١.
[٨] سورة الممتحنة ، آية ١٠.

[١] سورة النساء ، آية ٣.

وإذا كانت هذه القواعد قد شرع في تطبيقها بشكل تدريجي في بعض الأوساط الإسلامية من المجتمعات الأفريقية، فإننا نجد في نفس الوقت بعض الجماعات التي تنتمي إلى أصل واحد وأهلها يلقبون بلقب واحد. وهذه دلالة على المصاهرة مع الأقرباء قبل الإسلام أو في بداياته، ومن جهة أخرى نجد مثل هذا النوع من المصاهرة في بعض الأوساط غير الإسلامية، ويعتبرونها من عاداتهم الموروثة التي لا علاقة لها بالإسلام ولا بالمسيحية.

كما أن الزواج الليفراتي (Levirate Mariage)[*] شائع لدى العديد من المجتمعات الوثنية الأفريقية، وهذا الزواج عادة ما يتم دون طقوس أو شعائر ودون مهر، وإن كان لدى المجتمعات القبلية الأفريقية يسمى الأبناء باسم الأخ المتوفي، وعندما جاء الإسلام أقر هذا النوع من الزواج غير أنه أكد ثبوت النسب بالتحديد الواضح للأبوة البيولوجية[٢]، إي إنتساب الأباء لأبائهم الأصليين وليس كما هو موجود لدى العبرانيين والأحباش.

وهنا يُلاحظ التقارب بين ما هو موجود بالموروث الثقافي الأفريقي وبين ما جاء به الدين الإسلامي الحنيف، فيما يتعلق بزواج الأخ بزوجة أخيه المتوفي، شرط تبعية الأبناء لأبيهم المتوفي.

ونلاحظ أيضاً أن مجتمعات السودان الغربي التي اعتنقت الإسلام مبكراً مثل التوكلور والسوننكي والكانمبو والكانوري، وهي من أوائل شعوب المنطقة التي اعتنقت الإسلام، تلتزم بتطبيق القواعد الإسلامية الخاصة بالمحرمات من النساء. يعتقد محمود سلام أن المجتمعات التي اعتنقت الإسلام مؤخراً كثيراً منهم يعتبر الزواج بين أبناء العمومة بمثابة الزواج بين محارم، إذ أن أولاد العم يُنظر إليهم باعتبارهم إخوة وأخوات[١]، وإذا صح هذا الأعتقاد فإنه يدل دلالة قاطعة على أن

---

[*] الزواج الليفراتي ، يقصد به زواج الأخ بأرملة أخيه المتوفي ، وهو زواج نشأ حسب رأي علماء الأجتماع من زواج الأخوة في زوجة واحدة، وهو زواج معروف عند العرب في الجاهلية وعند العبرانيين والحبش ، وحينما يتوفى الزوج عند العبرانيين تاركاً له زوجاً دون ولد يأخذ الأخ أرملة أخيه ، فإذا ولدت له ولداً غد المولود للأخ المتوفي ، للمزيد: ينظر . Encyclopeadia . Religion vol.8,p 467 ، وكذلك جواد علي ، مرجع سابق ، ج٦ ، ص ٥٤١ ، ينظر فاروق إسماعيل ، مرجع سابق ، ص ١٧٤.

[٢] فاروق إسماعيل ، مرجع سابق ، ص ١٧٥.

[١] محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ٣٨.

الإسلام لم يضرب بجذور عميقة في هذه المجتمعات التي لازالت بعض الرواسب الوثنية عالقة في أذهانهم.

كما تعتبر قرابة المصاهرة إحدى موانع الزواج في كثير من التقاليد القبلية الأفريقية، فهي تحرم وبصفة عامة الزواج بين الرجل وأم زوجته سواء كان ذلك أثناء قيام الزوجية أو حتى بعد إنتهائها بوفاة الزوجة أو طلاقها. كما أن تقاليد بعض القبائل تمنع الأب من الزواج بطليقة إبنه أو بمعاشرتها حسب تقليد الخلافة على الأرامل[٢].

أما بالنسبة للعلاقة بين كل من الزوجين وفروع الزوج الأخر فإن هناك بعض القبائل التي تحرم على الرجل الزواج من إبنة زوجته طالما الأم لا زالت على قيد الحياة. أما الزواج بين الإبن وزوجة أبيه وهو ما يُسمى في الشرع الإسلامي "زواج المقت"[*] فإن هناك من القبائل من تحرم على الرجل الزواج من مطلقة أبيه أو أرملته طبقاً لتقليد الخلافة على الأرامل، بينما يسمح له البعض الآخر بذلك، وقد كان هذا النوع من الزواج شائعاً في المجتمع العربي قبل الإسلام، بشرع متقدم، ولم يكن من المحرمات التي إنتهكوها ولا من العظائم التي إبتدعوها، لأنه أمر كان في عمود نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكنانة تزوج إمرأة أبيه خزيمة، وهي برة بنت مر فولدت له النصر بن كنانة، وهاشم أيضاً تزوج إمرأة أبيه (واقدة)، "وقد قال عليه الصلاة والسلام: "أنا من نكاح لا من سفاح"، ولذلك قال سبحانه :﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم﴾[١]،ولدى بعض القبائل نجد بعض الأباء يتسامحون حتى بالنسبة للعلاقة التي تنشأ بين أبنائهم وزوجاتهم أثناء حياتهم. وبالمثل فإن العلاقة بين كل من الزوجين وإخوة الزوج الأخر. وهناك من القبائل من يسمحون للرجل بالزواج من أخت زوجته إذا طلقت أو توفيت، بل قد يسمح له الجمع بين الأختين، بينما بعض القبائل الأفريقية الأخرى لا يسمح للرجل بالزواج

---

[٢] المرجع نفسه والصفحة.

[*] ويُسمى في الجاهلية فعل من فعول (الضيزان) ، وقد ورد أن (كبشة بنت معن بن عاصم) إمرأة (أبي قيس بن الأسلت) إنطلقت إلى الرسول فقالت :" إن أبا قيس قد هلك ، وإن إبنه من خيار الحي قد خطبني " فسكت الرسول ، ثم نزلت الأية :﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ﴾ ، فهي أول إمرأة حرمت على إبن زوجها . للمزيد ينظر : جواد علي ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ٥٢٩ .

[١] للمزيد : ينظر جواد علي ، مرجع سابق ، ج ٥ ، ص ٥٢٩ .

من أخت زوجته حتى بعد وفاتها أو طلاقها. ومن جانب آخر قد يسمح العرف لأخي الزوج بالزواج من أخت زوجته وقد يمنعه من ذلك تبعاً لتقليد كل جماعة[٢].

لدى البمبارا لا يمكن أن يتزوج الأب من زوجات إبنه المتوفي أو المطلق. وكذلك لا يتزوج الإبن من نساء أبيه، وأصبح من غير الممكن أن يتزوج الرجل من أخت زوجته ما لم تكن هذه الأخيرة قد طلقت أو توفيت. وكذلك عند الهوسا فإنه يُحرم على الرجل أن يتزوج المرأة التي كانت بعصمة أبيه أو إبنه، كما أصبح يُنظر إلى الجمع بين الأختين باعتباره أمر غير لائق بعد أن كانت هذه الزيجات شائعة قبل إعتناق الإسلام[٣].

ولا تعير التقاليد القبلية الأفريقية أي اهتمام إلى الأخوة التي من الرضاعة، ولا تعتبرها مانعاً من موانع الزواج، وبعد إعتناق هذه القبائل الإسلام بدأت تختفي هذه الظاهرة نتيجة لتأثرهم بما ورد في الشريعة الإسلامية.

ومن موانع الزواج في العادات والتقاليد في السودان الغربي، زواج أفراد القبيلة من عائلات يمارس أعضائها أعمالاً لا يستسيغها المجتمع باعتبارها أعمالاً دنيئة من وجهة نظرهم، ولذلك يُصنف الذين يمارسونها تصنيفاً محتقراً. ولا يرضى الرجل أن يتزوج من نسائها كما يرفض تزويج قريباته من رجالها ويندرج تحت هذه الطبقة الحدادون والخزافون والحذاءون والجزارون والسحرة[١].

فعند الولوف مثلاً يُحظر على الفرد أن يتزوج من خارج نطاق طبقته أو مستواه الاجتماعي[٢] ويعتبرون الحدادون وعمال الجلد والمغنون والأرقاء طوائف محتقرة ينبغي عدم تزويج النساء منها[٣].

والإسلام لا يعتبر إحتراف أي مهنة شريفة بعرق الجبين مانعاً للزواج بين محترفيها وغيرهم من أفراد المجتمع. وتلك نتيجة لإحدى القواعد الكلية في الإسلام وهي قاعدة المساواة بين المسلمين، فلا فرق لعربي على أعجمي ولا أبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل الصالح. وإذا ما أُمعن النظر في التقاليد القبلية الأفريقية

---

(٢) المرجع نفسه والصفحة.
(٣) المرجع نفسه والصفحة.
(1) المرجع نفسه، ص ٤٤.
(2) وليم باسكوم، وملفيل هير سكوفتز، مرجع سابق، ص ٤٤٥.
(3) محمود سلام زناتي، مرجع سابق، ص ٤٥.

التي إعتنقت الإسلام، لوُجد أنها ما زالت كقاعدة عامة تجري بمنع الزواج من طوائف معينة. وتمسك هذه المجتمعات بهذا المانع يعطي الدلالة على أنها ما زالت تحن إلى تقاليدها القديمة مشدودة لقيمها التي توارثتها عبر الأجيال.

ومن تقاليد بعض هذه المجتمعات الشائعة التقليد المعروف بأخوة الدم، وهو إتفاق يهدف إلى خلق رابطة بين طرفين تكون مماثلة لتلك التي تربط بين أخوين. ولهذا الإتفاق شروط خاصة تتمثل في إحداث خدش في جسم كل من الطرفين وابتلاع كل منهما دم الآخر، والتمتمة ببعض العبارات المعروفة، وبذلك يترتب على هذا الإجراء حقوق وإلتزامات متبادلة. ويستتبع هذا الاتفاق غالباً قيام مانع للزواج بين كل من طرفيه[٤].

والإسلام لا يعترف بالتبني، ولا يعتد بأخوة الدم التي من هذا النوع، وبالتالي فإن موانع الزواج التي تبني عليها في العادات والتقاليد القبلية لا وجود لها في الإسلام. لذلك فإن هذه الموانع تبدأ بالتلاشي والإختفاء في المجتمعات التي إعتنقت الإسلام.

نظام تعدد الزوجات: -

إن الدارس للأوضاع الاجتماعية لمجتمعات السودان الغربي وظروفها الحياتية، يلاحظ أن الظروف كانت مهيئة لوجود نظام تعدد الزوجات. وذلك إذا عرفنا أن هذه المجتمعات عبارة عن مجتمعات زراعية أكثر منها رعوية، بالرغم من وجود جماعات رعوية مثل الفولانيين والطوارق، كما أن أغلب أراضي منطقة السودان الغربي تعتبر أراضي منبسطة إلى حدٍ ما ولا توجد بها عراقيل طبيعية إذا ما إستثنيت الأنهار التي تخترقها[١]، ونظراً لعدم وجود حكومات مركزية في المنطقة توفر الأمن والاستقرار، وتوزع الأراضي والمياه على المزارعين، فإن هذه الجماعات أصبحت عرضة للمجاعات والغزوات، لذلك كان لزاماً على السوداني من أن يتزوج نساء كثيرات ليوفر القوة البشرية اللازمة للقيام بأعمال الزراعة التقليدية التي يستعين بها في صراعه من أجل البقاء. كما أنه كان سمة من سمات

---

(٤) محمود سلام زناتي، مرجع سابق، ص ٤٧، ٤٨.

(١) Davidson . Bazil , The story of Africa , Micheal Beazlez , London , 1983 . PP . 356 - 370

السلاطين وأمراء القبائل أن يكون لهم عديداً من الزيجات يتفاخرون بها. وبعد أن وصل الإسلام إلى المنطقة وتأسست إمبراطوريات وممالك إسلامية ذات حكومات مركزية مثل غانا ومالي والسنغاي، ساد بعض الأمن والاستقرار بالمنطقة، ولكن بعد زوال هذه الممالك ما لبث أن حدثت الخروقات الأمنية فتعرضت القرى إلى غارات ليلية يقوم بها بعض بدو الصحراء للحصول على الرقيق الأسود دون مراعاة أن يكون مسلماً أو وثنياً(٢).

لقد تضافرت كل هذه العوامل وعوامل أخرى بالمنطقة مهددة بالفناء، فلو أضيف عنصر الطبيعة إلى العوامل السالفة، فالطبيعة في السودان الغربي لم تكن عنيفة وقاسية من حيث الزلازل والفيضانات، ولكنها لم تكن مسالمة دائماً، إذ أن الأوبئة بين حين وآخر تتفشى في المنطقة فتهاجم القرى فلا تترك فيها إلا القليل، لذا فإن مجمل هذه العوامل بالضرورة أن تحول أهل المنطقة إلى متسابقين مع الزمن في محاولة لتحدي الظروف عن طريق التناسل حتى يستطيعوا تعويض ما فقدوه بسبب هذه العوامل.

الواقع أن تعدد الزوجات عادة متجذرة في الموروث الاجتماعي في سائر بلاد السودان الغربي وخاصة عند كبار السن والمستويات الاجتماعية. ويُرى أن التعدد ضرورة بيولوجية وجنسية، إذ أن هذه المجتمعات تقضي بأن تظل الأم منفصلة عن الزوج سنتين حتى يمشي الولد وتنبت أسنانه. وطيلة هذه الفترة لا يستطيع الرجل أن يقرب زوجته، وإذا فعل ذلك أعتبر بمثابة جريمة(١).

ويؤكد ذلك الكاتب الكميروني (نيكولا أتانغانا Nicolas Atangana) بقوله:" إن تعدد الزوجات عندنا هو أيضاً ضرورة حتمية، فالعرف يقضي بأن تمتنع المرأة عن زوجها خلال السنتين اللتين تليان الولادة للاهتمام بالطفل"(٢).

إن الطفل في أغلب مجتمعات أفريقيا لا يُفطم قبل سن الثالثة لذلك فإن فترة إنقطاع الزوج عن زوجته، فإذا أضيفت مدة الحمل، نجد أن فترة الأنقطاع بين

---

(٢) Monteil , Vincent , L' Islam noir , une réligion à la conquête de L A'frique , seuil 4ème éd , 1980 ,P. 211

(١) مونتاي ، مرجع سابق ، ص ١٨٢ ، ١٨٣.

(٢) Atangana Nicolas , les Maliké muslmans de haute Guinée (coulon christin) . 1958 , P144

الزوج وزوجته تصل إلى أربعة أعوام، لذا كان من الضروري على الإفريقي أن يتخذ زوجة أخرى إذا كانت ظروفه المادية تسمح بذلك[٣].

والحجة الثانية والأكثر شيوعاً في تعدد الزوجات كما يوردها مونتاي هي أن تعدد الزوجات هو دلالة على الثروة والمكانة: وأن تعدد الأبناء يوحي بالرخاء والرجل الذي ينجب عدداً كثيراً من الأولاد يكون موضع إعزاز وفخر.

أما الحجة الثالثة فهي أن تعدد الزوجات بدوره تعزيز للإنتاج لأن النساء الأفريقيات يعملن في الزراعة[٤].

وإذا كان من النادر عمل المرأة من التوكلور ومن البيل في حقول الزراعة في كثير من مناطق السودان الغربي. فإن المرأة في جماعة الماندنج تعمل في الأرض وتمارس جميع أنواع الزراعة، خصوصاً زراعة الأرز[١].

إن الأفارقة عموماً يجمعون ما بين تعدد الزوجات والعمل، يذكر نيكولا أتانغانا :"إن أفريقيا التقليدية لم تكن تعرف إلا الإستثمار العائلي المحدود...فحين يعجز الزوج عن إعالة زوجاته تضطر الزوجات إلى العمل، ذلك أن إنتاجية عمل الرجال ليست كبيرة، لهذا نجد أعمال الزراعة هي من إختصاص النساء"[٢]، لهذا لا يخضع الرجل لأي قيد من الناحية النظرية في تعدد زوجاته، بل أن بعض شيوخ القبائل وأمرائها منهم من يحوز العدد الغفير من الزوجات، يذكر محمود زناتي في معرض حديثه عن تعدد الزوجات لدى ملوك الأشانتي، بإن العُرف لديهم يضع حداً أقصى لعدد زوجات الملك بحيث لا يتعدى ثلاثة آلاف وثلاث وثلاثون زوجة[٣]، وبالرغم ما في هذه الرواية من المبالغة، إلا أنها صورة لا تخلو من الحقيقة في الإفراط في عدد الزوجات لديهم.

---

(٣) Smith (M . G) , Governement in Zazzau , a study of governement in the Hausa Chiefdom of Zaria in Northern Nigeria from 1800 to 1950 , Oxford , 1960 , P.256

(٤) فنسان مونتاي ، مرجع سابق ، ص ١٨٤.

(١) المرجع نفسه ، والصفحة

(٢) Atangana - Nicolas, Dynamique sociale et Appréhension du monde au sein d , une société Hausa , Paris , 1957 , P. 661

(٣) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ٨٩ ، وكذلك نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ٥٩.

يعتبر تعدد الزوجات مسألة أساسية تحكم وضع المرأة الأفريقية كونه نظاماً أفريقياً تقليدياً يقوي العشيرة بمضاعفة علاقاتها بعشائر أخرى[٤]، كما يرتبط نظام تعدد الزوجات بالنظام الاقتصادي، فالمرأة هي التي تدفع زوجها بإتخاذ زوجة جديدة، وذلك لمساعدتها في الأعباء المنزلية، ولكي تستمتع بالسلطة والرئاسة التي تمارسها الزوجة الأولى على الزوجات الجديدات، كذلك فإن كثرة إنجاب الأطفال ينعكس على الأداء الاقتصادي للأسرة وذلك بمساعدتهم للزوج في أعمال الزراعة فتتسع زراعته وتنمو ثروته، كما يساعدونه أيضاً في أعمال التجارة[٥].

ويوجد في كل بيت متعدد الزوجات لدى جماعة الهوسا ربة بيت تسمى (أيوار جيدا u-wargida)، وتعني الزوجة الأولى وتكون في الغالب إبنة عم الزوج، ويكون بيتها إلى الشمال وبيت الزوجة الثانية إلى الجنوب في منزل الأسرة. وتتمتع أقدم الزوجات بمركز خاص، من خلال الصلاحيات الممنوحة لها بالإشراف على بقية الزوجات، وقد يعهد إليها الزوج بإدارة أمواله، كما يكلفها الزوج بتوزيع المواد الغذائية على الزوجات الأخريات، ويحق لها إستقبال ضيوف زوجها في غيابه[١].

إن تعدد الزوجات في مجتمعات أفريقيا قبل خضوعها للمؤثرات العربية الإسلامية كانت تتسم بالفوضى، فلا يوجد تحديد لعدد الزوجات، بل أن المرأة الواحدة كان يجتمع عليها أكثر من رجل[٢]، يذكر الحسن الوزان واصفاً هذه المجتمعات قائلاً :"يسكن هذه البلاد قوم يعيشون كالبهائم،... وليس لأحد منهم إمرأة خاصة به...ثم يجتمعون في الليل، عشرة إلى إثني عشر رجلاً وإمرأة في كوخ، ويضاجع كل واحد من تعجبه أكثر من غيرها"[٣].

أما إبن أبي زرع الفاسي فإنه يصف مجتمعات لمتونة وجدالة في تسابقهم على إقتناء أكبر عدد من الزيجات، خصوصاً رؤساء القبائل منهم، فها هو عبد الله

---

[٤] مونتاي ، مرجع سابق ، ص ١٧٩.
[٥] عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦.

[١] الشعيني ، محمد مصطفى ، نيجيريا الدولة والمجتمع ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨م ، ص ١٦٤.
[٢] كرفجال ، مصدر سابق ، ج٣ ص١٦٩ ، والسيوطي ،عبد الرحمن ، وكذلك الحاوي للفتاوي ، دار الكتب العلمية ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص٢٩١.
[٣] الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٥٩ ، ١٦٠.

بن ياسين الذي قدم إلى هذه القبائل برفقة رئيس قبيلة جدالة إبراهيم بن يحى الجدالي، وكان قد إعتنق الإسلام، لكنه لم يكن ملماً بالعديد من الأمور الفقهية، فكان متزوجاً من تسع نسوة، ولما سأله إبن ياسين قال له: إنهن زوجاتي، وعندما أشار له بأنه لا يجوز في الإسلام أكثر من أربع زوجات، أجاب بالسمع والطاعة وفارقهن[٤]، ولكنه عندما أشار بذلك على بقية رؤساء القبائل بقوله :"بلغني أنكم تتزوجون بما شئتم من النساء، حتى أن الشخص منكم يجمع بين العشرة، وليس هذا من السُنة، وإنما السنة والإسلام أن يجمع الرجل بين أربع نسوة حرائر"[١]، وبسبب تجذر هذا التقليد بهذه المجتمعات فإن إبن ياسين واجهته عدة مصاعب، ولما رأى إعراضهم وإتباعهم أهواءهم وتمسكهم بموروثهم الثقافي هجرهم إلى بلاد السودان الغربي التي كان قد فشى بها الإسلام[٢].

كما أن السلطان منسا موسى ملك مالي برغم إعتناقه الإسلام وقيامه بأركان الإسلام على أكمل وجه، إلا أنه كان له صويحباته اللائي لا يفارقنه أبداً، يذكر القلقشندي عن العمري في "مسالك الأبصار" :"ذكر لي عنه إبن أمير حاجب :أنه حكى له أن من عادة أهل مملكته أنه إذا نشأ لأحد منهم بنت حسناء، قدمها له أمة موطوءة، فيملكها بغير تزويج مثل ملك اليمن– فقلت له :إن هذا لا يحل لمسلم شرعاً– فقال:ولا للملوك؟- فقلت ولا للملوك رأس العلماء. فقال:والله ما كنت أعلم ذلك وقد تركته من الآن"[٣].

ومهما يكن من أمر فإن تعدد الزوجات، يعتبر أحد الملامح لنظام الزواج والأسرة لدى الشعوب الأفريقية كافة.

أما في الشرع الإسلامي، فإنه لا يجوز شرعاً أن يتزوج الرجل المسلم بأكثر من أربع زوجات في وقت واحد، ولو في عدة مطلقة، فإن أراد أن يتزوج بخامسة فعليه أن يطلق إحدى زوجاته الأربع، وينتظر حتى تنقضي عدتها، ثم يتزوج بمن أراد، لتحريم الجمع بين أكثر من أربع في وقت واحد في قوله تعالى

---

[٤] علي بن أبي زرع ، مصدر سابق ، ص ١٢٤.
[١] المصدر نفسه ، والصفحة
[٢] المصدر نفسه ، ص ١٢٦ .
[٣] القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٥.

:﴿وإن خفتم ألاّتقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا﴾[٤]، والأصل وحدة الزوجة فهو الأفضل والغالب وقوعه، وأما التعدد فهو أمر إستثنائي طارىء بسبب الضرورة أو الحاجة أو العذر، وهو ليس أمراً واجباً، وإنما هو مباح في الشريعة لأسباب عامة وخاصة، غير أنه في بعض المجتمعات الأفريقية المسلمة ترى أن الأصل في تفسير الآية الكريمة هو زوجتان فأكثر حتى أربع زوجات، حتى لا يتشبهون بالنصارى الذين يتزوجون بواحدة.

يذكر رؤوف شلبي مبيناً موقف الإسلام من التعدد، أنه من الخطأ الشائع أن يقال أن الإسلام صانع تعدد الزوجات، ومن الخطأ المقصود المراد به تشويه الإسلام، هو ما يثيره أعداء الإسلام بربط قضية تعدد الزوجات بالنظام الإسلامي. والحق أن تعدد الزوجات كان ظاهرة عالمية قبل الإسلام، بل أنه في العصر الحديث مسألة تمارس عن طريق الخليلات والعشيقات اللاتي يسمح بهن – كنظام إجتماعي – قانون الدولة الحديثة، ولكنهم لا يطلقون عليه تعدد الزوجات مع أنه أفحش في قيم الأخلاق وأضر بالمجتمع من إباحة تعدد الزوجات. لقد أباحت الشرائع السماوية قبل الإسلام تعدد الزوجات. فقد تزوج سيدنا إبراهيم عليه السلام سارة هاجر□ وأباح تلمود اليهود تعدد الزوجات على إطلاقه دون قيد، وليس في الإنجيل – على تعدد نسخه وكاتبيه – ما يفيد منع التعدد، بل أن بعض مفكري أوربا مثل جوستاف لوبون وتوماس أرنولد يذهبان إلى إباحة التعدد عندما إنفرط عقد البغاء، وعللوا رأيهم في إباحة ذلك بأنها تجعل كل إمرأة ربة بيت، وتجعلها أماً لأولاد شرعيين، ويحميها من التردي في هاوية الانحرافات وأعشاش العشاق وظلام المستقبل[١].

فتعدد الزوجات ليس قضية إسلامية تنسب إلى الإسلام، بل أن الذي ينسب إلى الإسلام هو أنه حدد التعدد ونظمه وجعله علاجاً لمشكلات إجتماعية، حيث نقل

---

(٤) سورة النساء ، آية ٣ .

(١) شلبي ، رؤوف ، تصورات في الدعوة والثقافة الإسلامية ، دار العلم ، الكويت ، ١٩٨٢ م ، ص ٤٤٠ .

التعدد من إطلاقه إلى تعدد محدد بأربع، ونقله من إطلاقه إلى تعدد مع إقامة العدل وأدناه: فلا تذروها كالمعلقة، أي وضع الضوابط والأهداف[٢].

الطلاق:

في التقاليد القبلية الأفريقية لكل من الرجل والمرأة الحق في الطلاق، فبينما يستطيع الرجل أن ينهي الزواج بمحض إرادته، ينبغي أن يساعد المرأة أهلها حتى تتمكن من إنهاء الزواج. فالمرأة التي لا تجد السعادة مع زوجها، تعود إلى أهلها وتحاول إقناعهم بما لديها من أسباب ومبررات تدعم حجتها للإنفصال عن زوجها. لأن الإنفصال يترتب عليه رد المهر للزوج حتى تنتهي هذه العلاقة، ولأقارب الزوجة أنفسهم الحق في إنهاء الزواج حتى ولو كان ذلك على غير رغبة منها. ويستعمل أقارب الزوجة هذا الحق في الأحوال التي يخل فيها الزوج بواجباته نحوهم[١].

ويستتبع الطلاق، في التقاليد القبلية الأفريقية رد المهر بغض النظر عما إذا كان الزوج هو الذي طلق زوجته أم أن أولياء الزوجة هم الذين أنهوا الزواج. ورد المهر هو الشرط الأساسي لانحلال الزواج بحيث إذا لم يُرد أعتبر الزواج ما زال قائماً، وأعتبرت الزوجة ما زالت في عصمة زوجها، رغم إنفصالها عنه وإقامتها مع أهلها أو مع رجل آخر، مهما طالت مدة الأنفصال. ويترتب على أن مثل هذه المرأة لا يمكنها أن تتزوج من جديد، كما أن الأولاد الذين قد تنجبهم من علاقتها برجل آخر يعتبرون أولاد الزوج الأول.وللزوج مقاضاة هذا الرجل بوصفه زانياً والحصول منه على تعويض[٢].

والطلاق شائع في مجتمعات السودان الغربي، وتطلبه الزوجة كما يطلبه الزوج على حد سواء، ومن أهم أسبابه إهمال الزوجة للأعمال المنزلية مثل جلب

---

[2] رؤوف شلبي، مرجع سابق، ص ٤٤٠.
[1] محمود سلام زناتي، مرجع سابق، ص ١٣٣.
[2] المرجع نفسه، ص ١٤١.

الماء أو إعداد الطعام وتنظيف الكوخ أو بسبب العقم، أو ضعف صحة الزوج، أو عدم قدرته على إعالتها وإشباع رغباتها[٣] .

الزنا: -

في التقاليد الإفريقية يعاقب الزاني بزوجة أخرى، وللجزاء على الزنا صور متعددة. فقد يتعرض الزاني إلى القتل على يد الزوج أو أحد أقاربه، ومثل هذا الجزاء لا يستتبع ثأراً ولا يقتضي دية في العادات والتقاليد القبلية الإفريقية. وقد ينجو الزاني من القتل، لكنه يتعرض لجزاء من نوع آخر في بعض هذه المجتمعات، فقد تفقأ عيناه، أو تصلم أذناه، أو تقطع شفتاه، أو تهشم ساقاه...إلخ، ومن الشائع في هذه المجتمعات خصاء الزاني أو قطع أعضائه التناسلية[١].

والجزاء الأكثر شيوعاً في أغلب المجتمعات القبلية الإفريقية على الزنا، هو المطالبة بالتعويض، وتختلف طبيعة الأموال التي تدفع كتعويض تبعاً لطبيعة المجتمعات، ففي القبائل التي تمارس مهنة الرعي يتمثل التعويض في عدد من رؤوس الإبل أو البقر أو الماعز، ولدى مجتمعات الصيادين قد يتخذ التعويض صورة عدد من الفؤوس أو الحراب، ويؤول هذا التعويض بطبيعة الحال إلى الزوج المتضرر. ومع ذلك ففي بعض المجتمعات يؤول التعويض إلى أولياء الزوجة[٢].

كما أن الجزاء يختلف بإختلاف طبقات المجتمع، فإذا كان الزاني من طبقة أدنى من طبقة المرأة، يكون الجزاء بالغ القسوة، كذلك الأمر إذا زنا عبد بحرة، ومن الظروف المشددة عودة الرجل إلى ممارسة الزنا مع المرأة نفسها أو مع غيرها، وكذلك قد يكون للمكان الذي وقع فيه الزنا أثره في تشديد الجزاء. فلدى الأيبيبو يؤدي إرتكاب الزنا في حقل أو في أرض زراعية إلى إعتباره جريمة لِما ينطوي عليه من تنجيس "الآلا" آلهة الأرض، وبالتالي يؤثر سلباً على المحاصيل الزراعية نتيجة غضب الإله[٣]. وكما أن هناك ظروفاً تشدد الجزاء في بعض هذه المجتمعات، هناك ظروف تخفف منه، مثل عجز الزوج جنسياً وعقمه أو غيبته غيبة

---

(٣) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٧.

(١) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٨١.

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٨٢.

(٣) المرجع نفسه ، والصفحة.

طويلة، أو عقم الزوجة أو كبر سنها أو تبذلها، أو إذا كانت هناك رابطة قرابة بين الزاني والزوج المجني عليه. ومما يثير الانتباه في المجتمعات القبلية أن المرأة الزانية لا تعاقب بنفس الشدة التي يعاقب بها عشيقها، لاعتقادهم بأن الخطوة الأولى في الإغراء باتصال جنسي غير مشروع تصدر في الأغلب عن الرجل. لذلك من الطبيعي أن يتعرض هو للجزاء الأكبر، وربما كان السبب في ذلك أن للمرأة في المجتمعات القبلية الإفريقية، أهمية إقتصادية، فضلاً عن ضرورة دفع الرجل مهراً من أجل الزواج منها، فإذا قتل الزوج زوجته بسبب الزنا، فإنه سيفقد زوجته في المقام الأول، ويفقد ما كان يمكنه إسترداده من مهرها لو انتهى الأمر بتطليقها[1].

والعقوبة لدى البمبارا، يغرم الزاني بغرامة عالية أو يوضع في الحديد أو بالعقوبتين معاً. وتعاقب المرأة الزانية بضربها من قبل زوجها أو ذويها أو عمال الرئيس.

أما الولوف فإنهم كانوا لا يعيرون أهمية كبيرة لزنا الزوج من إمرأة غير متزوجة، أما إذا حدث مع مرأة متزوجة فقد يُحبس مع إلزامه بدفع تعويض للزوج يتحدد بمقدار ما دفع من مهر من أجل المرأة. أما المرأة فإنه يُحكم عليها بنصف عقوبة الحبس ونصف التعويض الذي يحكم به على شريكها في الجريمة[2].

وخلاصة القول أن الزنا كان شائعاً في مجتمعات السودان الغربي، كما كان شائعاً أيضاً في المجتمع العربي قبل الإسلام، وباعتناق الإسلام حرمت كل أنواع الزنا التي كانت سائدة آنذاك.

- عادة العُري:

وهي من العادات والتقاليد التي تصدى لها الإسلام وأحدث فيها نوعاً من التغيير ولو بشكل نسبي، فقد كان العري عندهم عادة إجتماعية شأنها في هذا شأن غيرها من العادات الأخرى التي لها جذورها في تقاليد بعض الأفارقة. والعري كان شائعاً في المجتمعات القبلية الأفريقية إلى فترة ليست بالبعيدة، بل لا زال سائداً في

---

(1) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٨٣.
(2) المرجع نفسه ، ص ١٨٧.

بعض المناطق، ويتراوح العري بين عري كامل وعري تستر فيه العورة، ويكشف عما عداها.

والجدير بالذكر أن الأتجاه نحو ستر العورة أوضح بالنسبة للنساء منه بالنسبة للرجل. ففي كثير من المجتمعات الأفريقية حيث تستر النساء عوراتهن يخرج الرجال عراة دون ستر، والأتجاه نحو تغطية الجسم يبدأ بصورة تدريجية، فيبدأ بتغطية الأعضاء التناسلية ثم تزداد المساحة المغطاة شيئاً فشيئاً، وفي بعض المجتمعات يقتصر بالنسبة للرجال،على إخفاء عضو الذكورة ثم يتطور إلى مرحلة تغطية الدبر[١].

يذكر محمود زناتي في معرض تناوله بعض المجتمعات الأفريقية، بأنهم ينظرون إلى الذين يغطون أجسامهم بشيء من الأحتقار. وفي بعض القبائل يجري العرف بأن تخفي النساء المتزوجات عوراتهن، أما الأطفال من الجنسين والفتيات غير المتزوجات والرجال فإنهم يخرجون عراة بالكامل[٢].

ومن الملاحظ أن إختلاط الجماعات العارية بأخرى كاسية قد يؤدي إلى تأثر الأولى بالثانية، غير أن هذا التطور لا يحدث دفعة واحدة وإنما يستغرق وقتاً طويلاً لكي يحدث هذا التأثر، لأن الأقوام العارية، نظراً لجري عادتها به، فإنها تنظر إلى العري بأعتباره الوضع الطبيعي ولذلك فهي تتردد في إرتداء الثياب، بحجة أنهم خلقوا على هذه الهيئة ولأن الملابس تعوق نمو الجسم الطبيعي وهم يقدرون القوة والعضلات ، فيجدون صعوبة في التغيير في بادئ الأمر.

ونظراً لندرة المصادر التاريخية التي تناولت الحياة الاجتماعية بشيء من التفصيل، لذلك سأكتفي بما ساقته بعض المصادر التاريخية العربية والتي أشارت بشكل مقتضب إلى عادة العري في مجتمعات السودان الغربي، فها هو الشريف الأدريسي يصف أهالي السودان الغربي الذين يعيشون على نهر النيجر قرب مدينتي ملل وغانا قائلاً :"...ويغربي هذه المدينة [أي ملل] على ماء العين الذي يشربون

---

(١) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١١ ، ١٢.
(٢) المرجع نفسه ، ص ١١.

منـه ومـع نزولـه إلـى أن يقـع فـي النيل [نهر النيجر] أمـم كثيـرة سـودان عـراة لا يستترون بشيء وهم يتناكحون بغير صدقات"[٣].

ويذكر القزويني في كتابه آثار البلاد وأخبار العباد، أن مدينـة تكرور مدينـة في بلاد السودان عظيمة مشهورة وأن أهلها مسلمون وكفار وأن نساء الكفار يسترن قُبلهن بخرزات العقيق ينظمها في الخيوط ويعلقنها عليهن[١].

كما ذكر إبن عمر التونسي، في كتابه رحلـة إلـى وادي – أن هنـاك قبائل من الفرتيت لا تخفي فيها النساء عوراتهن إلا بأوراق شجر عظيمـة كلمـا جفت إستبدلن بها غيرها[٢].

أمـا إبن بطوطـة الـذي زار مـالي فـي عـام ٧٥٣هـ / ١٣٥٢م في عهد ملكها منسا سليمان، فقد ترك لنا معلومات مصدرية حول الأوضاع الإجتماعية التـي كانت سائدة في السـودان الغربـي عامـة ومنهـا عـادة العري التـي أثـارت إشمئزازه، عندما رأى الخدم البنات المسترقات يخرجن أمام الجميع وهن عاريات، وليس عليهن شيء من الغطاء والملبس. كما كانت النساء يحضرن مجلس السلطان وهن عاريـات، وأن بناته كن يتجولن وهن عاريات وفي ذلك يقول :"...ومـن مسـاويء أفعـالهم أن الخـدم والجـواري والبنـات والصـغار يظهـرن للنـاس عرايـا، ولقد كنـت أرى فـي رمضـان كثيراً منهن على تلك الصورة فإن عادة "الفراريـة" أن يفطروا بدار السلطان ويأتي كل واحد منهم بطعامه، تحمله العشرون فما فوقهن من جواريهم، وهن عرايا، ومنها دخول النساء على السلطان عرايا غير مستترات، وتعري بناته، ولقد رأيت ليلة سبع وعشرين من رمضان نحو مائـة جاريـة يخرجن بالطعام من قصره عرايـا. ومعهن بنتان له ناهدان ليس عليهما ستر"[٣].

ويصـف صـاحب الإستبصـار بعض عادات أهل غانـة ومنهـا عـادة العري فـي قولـه :" ومـن أعمـال مدينـة غانـة ونظرهـا مدينـة سـامة، ويُعـرف أهلهـا بـالبكم، بينهـا

---

(٣) الأدريسي ، مصدر سابق ، ص ٢٢ .
(١) القزويني ، مصدر سابق ، ص ٢٧٠ .
(٢) محمد إبن عمر التونسي ، رحلة إلى واداي ، نقلاً عن محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١١ ، ١٢ .
(٣) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٩١ .

وبين غانة مدة أربعة أيام. وهم يمشون عراة، إلا أن المرأة تستر فرجها بسيور مضفورة، ونساؤهم يوفرن شعر العانة ويحلقن شعر الرأس"[١].

كما أن قبائل السنغاي كان شائع لديهم عادة العُري، لكن هذه العادة بدأت بالتلاشي بشكل تدريجي بعد إعتناق هذه القبائل الإسلام، ولم يعد يُسمع عن العُري بين هذه القبائل إلا في الأطفال الصغار من أبناء الطبقة العامة[٢].

وبتجذر الإسلام في هذه المجتمعات الأفريقية بدأت تتخلى عن العري الكامل نتيجة إحتكاكها بالمجتمعات الإسلامية وبدأ يسود شعور بضرورة التستر بحيث يصبح من غير اللائق عدم إلتزامه. ويستتبع ذلك شعور المرء بالخجل إذا إنكشفت عورته لسبب أو آخر.

وإعتناق الأقوام العارية الإسلام لابد أن يكون متبوعاً بتخليها عن عادة العري واتجاهها نحو لبس الثياب. لأن الإسلام يُحرم كشف العورات، ويزيد بالنسبة للنساء واعتبار جسدهن كله عورة فيما عدا الوجه والكفين. لكن الأقوام التي تعتنق الإسلام لا تتخلى، بمجرد إسلامها عن هذه العادة، كونها عادة إجتماعية شأنها في ذلك شأن غيرها من العادات،، لها جذورها في تقاليد الجماعة وطباعها، وليس من المعقول أن تتخلى الجماعة عن عاداتها بكل سهولة. ولذلك فإننا نجد جماعات إعتنقت الإسلام ومع ذلك إحتفظت بهذه العادة كأحد الرواسب المترسخة في ثقافتهم.

ومع الزمن يصبح إرتداء الملابس عادة ثابتة وعرفاً جديراً بالاحترام يتعرض مخالفه لسخرية الناس وإستهجانهم. وبذلك يصبح إرتداء الثياب مظهراً يميز المسلمين عن غيرهم من ذوي الديانات التقليدية الأخرى.

---

[١] مجهول ، الإستبصار في عجائب الأمصار ، (نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد) ، دار الشؤون الثقافية العامة ، آفاق عربية ، بغداد ، ١٩٨٥م ، ص ٢٢١ .

[٢] فاي منصور علي، مرجع سابق ، ص ١٩٥.

وينقل محمود سلام زناتي صورة لمسلمي السودان الغربي في تنافسهم على إرتداء الملابس الأكثر سترة للجسم في قوله :"ويتبارى عليه القوم في إطالة الثياب ويبلغون في ذلك حد المغالاة"[1].

-السفور والإختلاط بين الجنسين:

ومن الظواهر الشائعة في المجتمعات القبلية في السودان الغربي أنها لا تعرف حجاباً بين الذكور والإناث، بل يختلط الفتية والفتيات والرجال والنساء بدون أي حدود ويساهمون في كثير من وجوه النشاط الذي تنطوي عليه حياتهم اليومية على قدم المساواة. ويبدأ هذا الأختلاط من مرحلة الطفولة ويستمر حتى نهاية الحياة.

فمن العادات الشائعة في المجتمعات القبلية أن تستعين المرأة أو الرجل بنساء ورجال القرية في أداء كل عمل يحتاج إلى عدد كبير من اليد العاملة مقابل دعوتهم إلى وليمة تقدم إليهم[2].

وقد وصف إبن بطوطة عادة الإختلاط بين الجنسين لدى سكان أيوالاتن من مسوفة بقوله :"...وأما نساؤهم فلا يحتشمن من الرجال، ولا يتحجبن مع مواظبتهن على الصلوات... والنساء هنالك لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب، وكذلك للرجال صواحب من النساء الأجنبيات، ويدخل أحدهم داره، فيجد إمرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك"[3]. كل هذا لازال شائعاً لديهم مع أنهم كانوا قد إعتنقوا الإسلام من زمن ليس بالقصير. كما روي لنا إبن بطوطة حادثة توضح مدى تجذر هذه الرواسب في عقولهم، وما يؤدي إليه الجهل بتقاليد وعادات الآخرين من سوء الفهم لها وإساءة الظن بأصحابها فيقول :" دخلت يوماً على القاضي بايوالاتن، بعد إذنه في الدخول فوجدت عنده إمرأة صغيرة السن، بديعة الحُسن، فلما رأيتها ارتبت وأردت الرجوع، فضحكتْ مني ولم يدركها خجل، وقال القاضي: لِمَ ترجع؟ إنها صاحبتي. فعجبت من شأنهما، فإنه من الفقهاء الحجاج، وأخبرت أنه إستأذن

(1) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٥ .
(2) المرجع نفسه ، ص ١٩.
(3) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٧٧ ، ٦٦٨.

السلطان في الحج في ذلك العام مع صاحبته، لا أدري أهي هذه أم لا، فلم يأذن له"[١] .

وفي موقف آخر يروي لنا إبن بطوطة قصة أثارت إشمئزازه واحتقر فاعليها، فعند ذكره لأهل مسوفة فإنه يقول:" أن شأنهم عجيب وأمرهم غريب، وأن رجالهم لا غيرة لديهم...دخلت يوماً على أبي محمد يندكان المسوفي، الذي قدمنا في صحبته فوجدته قاعداً على بساط، وفي وسط داره سرير مُظلل، عليه إمرأة معها رجل قاعد، وهما يتحدثان، فقلت له: من هذه المرأة؟ فقال: هي زوجتي. فقلت: وما الرجل الذي معها منها؟ فقال: صاحبها، فقلت له أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا وعرفت أمور الشرع؟ فقال لي: مصاحبة النساء للرجال عندنا على خير وحسن طريقة لاتهمة فيها، ولسن كنساء بلادكم، فعجبت من رعونته، وانصرفت عنه، فلم أعد إليه بعدها، واستدعاني مرات فلم أجبه"[٢].

لقد كان إبن بطوطة محقاً في موقفه من صاحبه، فقد كان الحجاب في زمنه، الطابع المميز لكل المسلمين.

وينقل إبن عمر التونسي صورة أخرى على عادة أهل السودان الغربي فيقول :" ومن عوائدهم أن النساء لا يحجبن عن الرجال حتى أن الرجل يدخل فيجد إمرأته مختلية مع أحد آخر فلا يكترث ولا يغتم إلا إذا وجده عليها"[٣].

أما أبو العباس القلقشندي فإنه لنا صورة لما كان عليه المجتمع المالي في السودان الغربي بالرغم من إعتناقهم الإسلام من فترة وما حدث مع سلطان مالي منسا موسى بأنه كانت له البنات الحسناوات بدون تزويج رغم أنه مسلم ملتزم، ولكن عدم علمه وتفقهه في الدين كان سبباً في قبوله ذلك، ولكنه عندما عرف أن هذا محرم تركه[١].

---

[١] المصدر نفسه ، ص ٦٧٨.
[٢] المصدر نفسه ، والصفحة.
[٣] التونسي ، محمد بن عمر ، تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان ، (تحقيق خليل محمود عساكر ومصطفى محمد سعد)، (راجعه محمد مصطفى زيادة)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥م ، ص ٢٤٥.

[١] القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٥.

وبتحليل هذه الصور الأجتماعية التي نقلتها بعض المصادر التاريخية، فإنه يدرك أن فهم الإسلام في المجتمعات القبلية الأفريقية يعود إلى فهم المستوى البنوي أو الأساس الأفريقي الذي قام عليه، وهو أمر ليس من السهل تحقيقه، لأن البنية الأجتماعية في أفريقيا ما تزال قائمة في جزء منها الطبقات المغلقة، حيث أن الإسلام لم يتمكن من القضاء على هذه التركيبة كلياً مما أدى إلى إستمرار بعض الممارسات العقدية.

ومع ذلك ففي بعض المجتمعات في شرق وغرب أفريقيا أخضعت النساء، لدى الطبقات الموسرة، لنظام حجاب يشبه كثيراً نظام الحجاب الذي كان سائداً في المجتمعات العربية.

فقد يأتي الحجاب نتيجة تأثير قبيلة حديثة العهد بالإسلام بأخرى أقدم عهداً تفرض الحجاب على نسائها. ويحدث هذا بشكل خاص في علاقة القبائل الأفريقية بالقبائل العربية التي هاجرت من مواطنها في شبه الجزيرة العربية أو من الشمال الأفريقي إلى أرض أفريقيا جنوب الصحراء، ومن هذه القبائل صنهاجة الجنوب أو الملثمون، الذين عاشوا في المناطق المتاخمة لمنطقة السودان الغربي، وانتشروا في تلك الربوع. ولا يُستبعد أن تكون هذه القبائل هي المسؤولة عن إزاحة السكان الأصليين الذين ينتمون إلى السودان[٢]. وقد إنتشرت هذه القبائل الصنهاجية من مواطنها في الشمال الأفريقي متجهة صوب الجنوب، ووصلت إلى الأطراف الشمالية لبلاد شنقيط حوالي القرن الثالث الميلادي، ومنها إنتشرت في الصحراء الكبرى وبلاد السودان الغربي فحدث الإحتكاك مع أهل تلك المناطق والتصاهر وبذلك حدث التأثير والتأثر.

ومن القبائل العربية التي هاجرت من المشرق العربي قبائل بن حسان التي وصلت إلى الشمال الأفريقي في القرن الخامس للهجرة / الحادي عشر للميلاد، ثم إتجهوا إلى جنوب المغرب الأقصى حوالي القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر

---

[٢] داداه ، محمد ، مفهوم الملك في المغرب ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٧٧م ، ص ٩٩.

للميلاد، وقد وصفهم إبن خلدون في أيامه :"...من أوفر قبائل العرب، ومواطنهم بقفار المغرب الأقصى...وينتهون إلى البحر المحيط"[١].

ومن القبائل التي كان لها تأثير في حياة أهل منطقة السودان الغربي خصوصاً الإجتماعية والثقافية منها هي قبائل كنتا التي تنحدر من نسل عقبة بن نافع الفهري[٢]، وقد إشتهرت هذه القبائل بتسيير القوافل التجارية عبر الصحراء الكبرى، وتنظيم قوافل الحج السنوية إلى الأراضي المقدسة وقد هاجرت هذه القبيلة من منطقة توات في وسط الجزائر الحالية حوالي القرن التاسع للهجرة / الخامس عشر للميلاد ووصلت إلى تنبكت، وقد كان لهذه القبيلة أدواراً هامة في نشر الإسلام وثقافته في السودان الغربي وذلك لأنها كسبت شهرة دينية جعلت الكثير ينتمون إليها[٣]. وكانت قد أخذت إسمها من إسم جدها الأعلى محمد الكنتي، الذي هاجر في أوائل القرن التاسع للهجرة / الخامس عشر للميلاد من توات وعاش في بلاد السودان الغربي[٤]. وقد برز منهم علماء وفقهاء مارسوا نشاطهم عبر مسيرتهم التاريخية في المجالات الدينية والإصلاح الأجتماعي، ومن أبرز هؤلاء العلماء الشيخ أحمد البكاي الكبير بن محمد الكنتي الذي إشتهر بصلاحه وتقواه[٥].

وما من شك أنه قد وقع في السودان الغربي إمتزاج بين التقاليد المحلية السودانية والعادات والتقاليد العربية الإسلامية نتيجة إحتكاك أهالي المنطقة بالقبائل العربية، وإختلاط مثل هذه القبائل العربية بقبائل أفريقية لا تحجب نساءها قد يؤدي إلى محاكاة القبائل الأخيرة للقبائل العربية لما تتمتع به هذه القبائل العربية من مكانة سامية في نفوسهم.

وقد يؤخذ بالحجاب تحت تأثير الرجال الذين أدوا فريضة الحج حيث يشاهدون النساء محجبات، ولما كان مجتمع مكة والمدينة يعتبر في نظر الأفارقة

---

(١) إبن خلدون ، العبر ، ج٦ ، مصدر سابق ، ص ٥٨.

(٢) مارتي ، بول ، كنته الشرقيون ، (ترجمة وتعليق محمد محمود بن ودادي) ، مطبعة زيد بن ثابت ، دمشق ، ١٩٨٥ م ، ص ١٢

(٣) Trimingham , op . cit . p. 156

(٤) بول مارتي ، مرجع سابق ، ص ٢٢.

(٥) البرتلي ، أبي عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الصديق ، فتح الشكور في معرفة أعيان التكرور ، (تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد حجي) ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ١٩٩١ م ، ص ٣٠ ، ٣١.

المثل الأعلى للمجتمع الإسلامي، فإنهم عندما يعودون يسعون إلى فرض الحجاب على نسائهم والتشبه به.

إن إعتناق الأفريقيين الإسلام يستتبع مواجهة بين المعتقدات والتقاليد القبلية والعقائد والنظم الإسلامية. ومن المؤكد أن المعتقدات والتقاليد القبلية عندهم تقترب في بعض الأحيان، من العقائد والنظم الإسلامية.

وهنا قد لا نواجه صعوبة كبيرة، لكنها في الكثير من الأحيان تختلف عنها إختلافاً بيناً. والسؤال هنا ما الذي سيحدث في مثل هذه الحالة؟ وللإجابة على هذا التساؤل، فإنه من الطبيعي أن تتخلى المجتمعات القبلية التي تعتنق الإسلام عن تقاليدها القديمة التي تتعارض مع مبادئ الإسلام – ولكن هذا سوف لن يكون سهلاً، فالتقاليد القبلية لها جذورها العميقة المتأصلة في حياة الناس وليس بالأمر الهين عليهم التخلي عنها بمجرد إعتناقهم الإسلام. فمن الطبيعي أن يحدث صراع بين القيم والتقاليد القبلية الموروثة والثقافة العربية الإسلامية الجديدة حتى يحدث التلاقح بين الثقافتين، ولكن هذا لا يمنع من إستمرار بعض رواسب الثقافة القديمة التي يكون التخلي عنها أمراً صعباً.

الختان والخفض:

من التقاليد الأفريقية، عادة الختان للذكور والخفض للبنات، فهناك من القبائل ما تجرى بختان الذكور وخفض الإناث على السواء، ومنها ما تجري تقاليده بختان الذكور دون الإناث، ومنها مالا يعرف ختاناً للذكور أو الإناث.

ويُعتبر الختان من الطقوس الأفريقية التي صبغت بصبغة إسلامية، والتي كانت سائدة في المنطقة قبل مجيء الإسلام بآلاف السنيين[١]، ذلك لأنها تُمارس عند كل من المسلمين والميسحيين، وبعض الجماعات ذات المعتقدات المحلية التقليدية.

أما الأعمار فغالباً ما تكون بين ٧ – ١٠ سنوات، وكان الشاب يُختن قبل أن يتزوج، أي أنه كان مدخلاً للحياة الإجتماعية والسياسية والعسكرية، بحيث يُمنع منعاً باتاً أي إتصال جنسي بين المرأة والرجل غير المختون الذي يُسمى عندهم (العزل)

---

(١) Marty , paul , op . cit , pp 184 – 190 .

أي الصبي[٢]، ويعتقد الأفارقة أن هذا الإتصال من شأنه أن ينجس كل من لـه علاقـة قرابة بهما، من قريب أو بعيد، إضـافة إلـى تنجيس المـاء والهـواء والتـراب التـي تـم فيهـا هـذا الإتصـال، ذلك لأن الرجل مـا زال صـبياً فـي مفهومهم، وهـو إذن خـارج النواميس الإجتماعية والسياسية، فعملية الختان تمثل في حد ذاتها طقوسا للمرور من الصبا إلـى الرشـد، ففيهـا يُدرب الصـبي علـى ممارسـة الحكمـة، لأجل ذلك يصـبح مقبول الأنتساب إلـى مجلس الحكمـاء فـي القريـة، كمـا يُدرب علـى التعامل مـع كافـة أنواع الأسلحة والمبارزة والرمي وغيرها[٣].

لقد إكتسى الختان لدى الجماعات التي تمارسه منذ قديم، أهميـة شـعائرية فهو عادة يُحاط بطقوس واحتفالات هامة، في الوقت الذي يشكل فيه أحد الملامح البـارزة التي تؤدي إلى الإنتقال من مرحلة الطفولة إلـى مرحلـة الرجولـة الكاملـة[٤]، وبعـد أن إعتنقت هـذه الجماعـات الإسـلام، بـدأ الختـان يأخـذ فـي الإنتشـار ففـي المجتمعـات الإسلامية يشيع الألتجـاء ألـى الختـان، وقد يُنظـر إلـى الختـان باعتبـاره أحد المظـاهر الدالة على إعتناق الإسلام، ومن أسباب إنتشـاره أيضـاً الإحتكـاك بين قبائـل تمارسـه وأخرى لا تعرفه، فكم من قبيلة لم تكن تمارس الختان، أصبحت تمارسه تحت تـأثير قبيلة مجاورة.

أما الخفض أو ختان النساء، فهي طقوس إجتماعيـة معروفـة لـدى الكثيـر مـن الشـعوب، وخاصـة الشرق القديم وأفريقيا جنوب الصـحراء، وقد إعتبرهـا الأفارقـة سنة جاء بها الإسلام، والحال أن أغلب المسلمين لا يمارسونها.

ولهذه العـادة عند الأفارقـة بُعداً أسطورياً يختلـف عن البُعد السـامي أو البُعد الإسـلامي ذلك لأن الأسـطورة الأفريقيـة تـذهب إلـى أن الإنسـان، مـن حيـث الجـنس مركب من طبيعتين مختلفتين: طبيعة ذكورية، وطبيعة أنثوية، فيبقـى الإنسـان رجـلاً كان أو إمرأة نجساً مالم يُطهر نفسه من هذا التركيب، أي أن يزيـل الرجل مابـه مـن الطبيعـة الأنثويـة، وتزيـل المـرأة مـا بهـا مـن الـذكورة وهـي ذلـك العضـو المسـمى

---

[٢] Vincent , Monteil , Aux cinq couleyrs de l'Islam , Maisoneuve et la rose , Paris , 1989 , pp 197-240.

[٣] Marty paul , op . cit , pp 240 – 270 .

[٤] محمود بلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ .

(بالبظر) وهكذا تزول عنها الروح الذكورية[١]، ولهذا ليس غريباً أن تُنعت المرأة غير المختونة بأنها ليست سوية[٢].

ويجري العرف لدى الكثير من الجماعات الأفريقية بتحريم الإتصال الجنسي بين الذكور والإناث قبل إتمام عملية الختان لهم، ومن العار أن تحمل فتاة قبل خفاضها، ويتسبب الحمل السابق على الخفض في إصابة الفتاة بنجاسة شديدة، كانت تستتبع في بعض القبائل التخلص من الفتاة نفسها، وفي البعض الآخر تفقد مثل هذه الفتاة صلاحيتها كزوجة لأحد أفراد القبيلة، أما ما ينجم عن الحمل من ولد فلا يُسمح له بالحياة[٣].

وقد عرفت هذه المجتمعات عادة الخفض، والذي على ما يبدو أنه تقليد متوارث منذ ما قبل الإسلام، حيث مارسه العرب وغيرهم من الشعوب السامية[٤]

وعندما جاء الإسلام تبنى هذه العادة رغم أن أكثر أهل الإسلام لا يمارسونها[٥].

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام: هل كان تقليد الخفض معروفاً عند العرب قبل الإسلام؟ وكيف تعامل الإسلام مع هذا التقليد؟ وهل يمكن أن نجزم أن الدين يمارسونه من الأفارقة، كان بفعل تأثير العقيدة الإسلامية؟.

لقد عرف العرب قبل الإسلام، وغيرهم من الشعوب السامية، تقليد الخفض، فالمرأة التي لا تقوم بالخفض لا تنال إحترام القبيلة.

يروي أبو الفضل الميداني قصة مفادها: أن جذيمة الأبرش (مالك بن فم) قتل ملك الجزيرة، فقامت بنته الملكة (الزباء) تطلب دمه، وكانت داهية ذات حيل، فاحتالت على جذيمة حتى إستدرجته إلى قصرها، فلما رأته كشف له جدائلها قائلة:"

---

(١) Encyclopeodia Islamica , vol . iv , leiden , 1978 , Art , khafd .

(٢) Ibid , Art , khafd .

(٣) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٤) Marty , paul , op . cit , pp 184 – 190 .

(٥) الميداني ، أبو الفضل أحمد بن محمد ، مجمع الأمثال ، (تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد) ، ط ٣ ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٢ م ، رقم المثل ١٢٥٠ .

أدأب عروس ترى؟ فقال جذيمة: أرى دأب فاجرة غدور بظراء تفلةٍ فقالت:لامن عدم مواس، ولا من قلة أواس، ولكن شيمة من أناس"[١] فأصبح مثلاً.

والذي نستخلصه من هذا النص أن جذيمة الأبرش المتوفي عام ٢٦٨م حمل عليها بشدة، لعدم قيامها بالخفض (البظاء التفلة)، وذلك لتأثر قومها بالروم الذين لا يعرفون هذا التقليد، ويقال أن عبد الله القصيري أمر بخفض أمه الرومية لسوء ما يسمعه عليها[٢].

أما الختان في الإسلام فإنه سنة مؤكدة عند الإمام مالك وأبي حنيفة كسائر خصال الفطرة، وهي غير واجبة إتفاقاً، وروي أحمد والبيهقي من حديث الحجاج بن أرطأة :" الختان سُنة في الرجال، وكرمة في النساء"، وقال الشافعي وأحمد: هو فرض للرجال؛ لأنه علم على الإسلام، وللإناث أيضاً عند الشافعية، ومكرمة للنساء عند الحنابلة، لقوله تعالى ﴿ أن أتبع ملة إبراهيم حنيفا ﴾[٣]، وجاء في الحديث المتفق عليه بين أحمد والشيخين عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :"إختتن إبراهيم الخليل بعد ماأتت عليه ثمانون سنة، واختتن بالقَدوم"[٤] وروي :" إبن مائة وعشرون سنة".

وجرت العادة في بعض المجتمعات الأفريقية جنوب الصحراء أن تتم عملية الختان، بجمع الصبيان في يوم واحد، وحملهم إلى الصحراء وتخويفهم ثم ضربهم حتى ينقطعوا عن البكاء ثم يختنوهم، ويعدون في نفس اليوم وليمة كبيرة يدعون لها الناس، وتعقبها حفلات رقص وغناء، يختلط فيها الرجال بالنساء على السواء[١].

يتضح من العرض السابق لبعض العادات والتقاليد في المجتمعات القبلية في السودان الغربي، بعد إعتناقها الإسلام تخليها عن الكثير من موروثاتها الثقافية التي توارثتها جيل بعد جيل، غير أن عملية التحول عن هذه الموروثات، قد تستغرق وقتاً طويل، بسبب رسوخ هذه العادات والقيم في أفكارهم، ولا خير أن تمر هذه المجتمعات بفترة إنتقال، قد القادم.

---

(١) المصدر نفسه ، ورقم المثل .

(٢) Encyclopaedia , Eslamica , Art . khafd .

(٣) سورة النحل ، آية ١٢٣ .

(٤) القَدوم : آلة تستخدم للنجارة .

(١) الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ٦٦ .

تكـون بطيئـة، تحـتفظ خلالهـا بـبعض الرواسـب القديمـة، التـي لابـد أنهـا ستختفي بفعل رسوخ المـؤثرات العربيـة الإسـلامية، والتـي سـيكون لهـا إنعكسـاتها الإيجابية على الأوضاع السياسية لمجتمعات السودان الغربي، وهو ما ينوي الباحث دراسته في المبحث

المبحث الثاني
التقاليد وانعكاسها على الأوضاع السياسية

لم يكن لسكان السودان الغربي قبل وصول الإسلام سلطات مركزية ، ولا نظم ذات قوانين لإدارة الحكم ، كما لم يكن لهم لغة واحد يتخاطبون ويسجلون حوادثهم وينظمون إدارتهم ودواوينهم بها[1] ، وإنما كانت لهم عادات وتقاليد تعارفوا عليها ونظموا حياتهم على أساسها .

والجدير بالذكر أن سلاطين هذه المناطق كانوا يديرون شئون الحكم حسب القوانين العرفية المتعارف عليها بين القبائل وشيوخها[2] .

وكان نظام الحكم طبقياً استبدادياً ، لملك أو السلطان يتمتع بسلطات مطلقة ، كلمته هي الدستور وأمره مطاع لا يُرد ، وكان يتمتع بسلطة تشبه ما عرف في بلاد أوربا بالحق الملكي المقدس (The divine Right of Kings) ، أي أن الملك يحكم باسم الله ولا حق للرعية في محاسبته أو التعقيب على أحكامه وأوامره ، وكان سلاطين السودان يحظون باحترام وتعظيم كبيرين من قبل رعاياهم قد يقرب من درجة التقديس ، يقول ابن بطوطة في تحفته :"والسودان أعظم الناس تواضعاً لملكهم وأشد تذللاً له ، ويحلفون باسمه ، فإذا دعا بأحدهم عند جلوسه بالقبة ، نزع المدعو ثيابه ولبس ثياباً خلقة {أي رثة} . ونزع عمامته ، وجعل شاشية وسخة ، ودخل رافعاً ثيابه وسراويله إلى نصف ساقه وتقدم بذلة ومسكنة وضرب الأرض بمرفقيه ضرباً شديداً ، ووقف كالراكع يسمع كلامهم ، وإذا كلم أحدهم السلطان ورد عليه جوابه كشف ثيابه عن ظهره ورمى بالتراب على رأسه وظهره ، كما يفعل المغتسل بالماء وكنت أعجب فيهم كيف لا تعمى أعينهم[3]" وهذه من العادات الذميمة التي استقبحها ابن بطوطة ، وهي عادة كانت متجذرة فيهم نابعة من موروثهم الثقافي واستمرت معهم حتى بعد اعتناقهم الإسلام .

إن الدارس للموروث الثقافي الإفريقي ، لم يدهشه هذا التذلل الذي يبديه أهل السودان لسلطانيهم ، عندما يتعمق بالدراسة في معتقداتهم المحلية التقليدية ، التي

---

[1] يناظر ، الفصل التمهيدي ، اللغات الكبرى في السودان الغربي ، ص ٨٥ وما بعدها
[2] الذكو ، فضل كلوث ، الثقافة الإسلامية في تشاد في العصر الذهبي لامبراطورية كانو ، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ، طرابلس ، ليبيا ١٩٩٩٨م . ص ٢٠٩ .
[3] ابن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٥

منها اعتقادهم أن السلطة المطلقة التي يتمتع بها السلطان ، متأتية من كونه يستمد نفوذه من وحي إلهي أو من مصادر غيبية ، ولذلك يقضي العرف احترام وتبجيل الملك أو السلطان وعدم إغضابه باعتباره نائب الإله على الأرض . ومن هذا المنطلق كان من أبرز خصائص الإسلام التي ساعدت على سرعة انتشاره ، أن الدعاة استغلوا مكانة السلاطين والملوك لدى شعوبهم وباشروهم بالدعوة ، وعندما اعتنق الملوك الإسلام تبعتهم رعيتهم ، وهو ما أكدته الشواهد التاريخية أيام مملكة غانا ومالي والسانغاي[1] .

ويورد ياقوت الحموي في معجمه عن ملك الكانم ، فيقول :"وملك هذه البلاد ، يعتبر سيدها ، ذا اليد المطلقة عليها وكأنه مالكها وليس حاكماً لها ، وهو المتصرف في رعاياه ، وعلى أنعامهم من ماشية وخيل وأغنام برضاء كامل منهم مستسلمين لقيادته[2]" .

ولدى الشعوب الحيوية يكون التنظيم السياسي على نماذج متعددة . وهناك قبل كل شيء نموذج الزنجي المبكر لمجتمعات المجزأة التي ليس لها سلطان ، حيث البنى الاجتماعية الوحيدة هي صلات القربى والصلات العائلية التي يعتبرها (فرويليش) أنواعاً من الديمقراطيات أو الفوضويات لعدم وجود رؤساء سياسيين . والسلطة العابرة لا يتولاها إلا كهان وقضاة ممن هم أكبر الأعضاء سناً في العائلات والسلالات[3] ، وبما أن السلطة محتكرة على الشيوخ والنظام عندهم هو حكم الكبار أي المسنين ، فالكبار يجتمعون في مجلس يرأسه واحد من بينهم وهو الأكبر سناً ، ويتنافسون في القرارات التي يجب اتخاذها دون أن تكون الأقلية ملزمة ، فأغلب الأحيان بأن تتبع رأي الأغلبية[4] . وهذا راجع إلى التبجيل الذي يحظى به الرؤساء وكبار السن ، أي أن السلطة الأبوية التي يمارسها هؤلاء الكبار هي نفسها السلطة السياسية وهي سلطة الكبار .

---

(1) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٢ ، محمود كعت ، مصدر سابق ، ص ٣٥
(2) الحموي ، مصدر سابق ، ص ٣٩٢
(3) جـ . س . فرويليش ، مرجع سابق ، ص ٤٢
(4) المرجع نفسه ، ص ٤٢ ، ٤٣

ولدى قبائل الأشانتي لا يتم التقرب إلى الإله الأعظم إلا عن طريق الملك أو كبير القبيلة أو الأجداد الروحيين[*] ممن عرفوا بالصلاح والشجاعة[١] .

ويمارس سلوك الأشانتي فروضاً دينية كثيرة ، أهمها تقديم القرابين للأسلاف ، وتعتقد هذه الجماعات أن الملوك لا يموتون ، وإنما يقصدون العالم الآخر ، ويظل موتهم سراً حتى يرتقي العرش ملك جديد[٢] .

ونظراً للمكانة المقدسة التي يحتلها الملوك في مجتمعات غرب إفريقيا ، فإنه تقدم لهم كل فروض التقديس ، ويحيون حياة مستقلة عن بقية أفراد الشعب ، فإذا قابل أحد الملوك رعيته ، فمن خلف الحجاب ، حتى أقرب المقربين إليه من بلاطه ما كان يجوز أن يرى الملك وهو يأكل ويشرب وما كان لملك المقدس أن يموت ميتة طبيعية كبقية شعبه ، فإذا بلغ به الكبر أو اشتد به المرض فعليه أن يتناول السم ليموت ، أو يخنق في احتفال ديني . وطبقاً لطقوس دينية معينة يحكم فيها بالموت على بعض من الناس ، وبذلك تشمل الاحتفالات الجنائزية لملك المقدس بعض الضحايا البشرية ، ثم تحنط جثة الملك ويحتفظ بالبقايا كالشعر والأظافر بداخل المقبرة كجزء من تراثها ، وكانت تقام الشعائر الدينية في الليالي المقمرة كما تبقى النار المقدسة موقدة في كل مكان ويحافظ عليها وعلى استمرار اشتعالها لأنها رمز حياة الملك وسلطانه[٣] .

أما بالنسبة الذي سيعتلي العرش فإنه بعد وفاة الملك الأول لابد من مرور سبعة سنوات ، يجري المطالبون بالعرش خلالها نبؤاتهم ، فإذا صدقت نبوة أحدهم انتخب ملكاً ، ولكن عليه قبل أن يتوج ملكاً ، أن يموت موتة احتفالية فيعامل الملك المنتخب على أنه جثة ويدفن في قبر قليل العمر وبعدها لابد أن يموت بمراسم احتفالات تظهر بعدها كائناً مقدساً[٤] .

---

[*] يعتقد محمد عوض محمد أن الحياة السياسية لدى الأشانتي، تعتمد على تقسيم المملكة إلى أقسام كالمديريات، لكل منها رئيس يتبعه مراكز ، لكل منها رئيس يجيء في المرتبة الثاني وهكذا حتى تصل إلى العشيرة والأسرة ورئيسها هو أكبر أفرادها سناً هذه الأقسام تتمتع كل منها باستقلال محلي، والزعماء الكبار هم الذين يبايعون الملوك، للمزيد : انظر، محمد عوض محمد، مرجع سابق، ص ٦٠

[١] نعيد قداح ، مرجع سابق ، ص ٦٠

[٢] رونالد أوليفر ، جون فيج ، تاريخ إفريقيا ، (ترجمة عقيلة محمد رمضان ، مراجعه أحمد صوار) ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤م ، ص ١٣

[٣] أوليفر جون فيج ، تاريخ إفريقيا ، مرجع سابق ، ص ١٣ ، ١٤

[٤] بانيكار ، مرجع سابق ، ص ٤٦٥ .

وكذلك المواشي فإنهم يعتقدون أن الملوك والسلاطين هم الرؤساء الروحيون للشعب(١) ولذلك جرت العادة في كل عام أن يضرب الملك الأرض بالفأس ويلقي الحب والبذور ، إذ يتوقف خصب الأرض وخطوط الأمطار على مزاج الملك وهواه(٢) .

كما أن الملك لم يكن يتحدث في المناسبات الرسمية مع أي شخص بشكل مباشر ، بل يفعل ذلك من خلال موظف خاص به يعرف بترجمان الملك ، ويصف القلقشندي الطريقة التي يتعامل بها ملك مالي منسي موسى وطريقة تحدثه مع الآخرين بقوله :" ... قال لي المهمندار (*) خرجت لملتقاه من جهة السلطان ، وأكرمني إكراماً ، وعاملني بأجمل الأدب ، ولكنه كان لا يحدثني إلا بترجمان مع إجادته اللسان العربي(٣)" ، أما ابن بطوطة فإنه يصف مهام الدوغا في بلاط مالي بأنه الترجمان الذي لا يفارق مجلس السلطان أبداً ، وهو الذي يقوم بتوصيل كلام السلطان إلى الناس(٤) .

مهما يكن من أمر فإنه لو تم التسليم بأن منسي موسى كان لا يتكلم مع أهل مصر إلا من خلال مترجم بالرغم من إجادته اللغة العربية فإن مرد ذلك هو الاعتزاز بالهوية وباللغة الأم ، وهو ما يسلكه كل الرسميين ، فإذا صدق هذا الرأي فلماذا إذاً لا يتحدث إلى شعبه إلا من خلال الترجمان الذي يلازمه في كل مكان وزمان ؟ .

يختلف الباحث مع الرأي القائل بأن استعمال السلاطين مترجمين دلالة اعتزازهم بلغتهم الأصلية ، رغم إجادتهم اللسان العربي ، لأن هؤلاء السلاطين عندما اعتنقوا الإسلام ، أصبح شغلهم الشاغل الذي أغض مضاجعهم ، هو كيف يتعلمون لغة هذا الدين ؟ لذلك بدءوا في سباق مع الزمن لتعلم اللغة العربية ، بل أن بعضهم بدأ يدعي أنه من أصول مشرقية فكيف إذاً لملك يدعي أنه من نسل علي بن أبي طالب "كرم الله وجهه" أو يعود إلى نسل عقبة بن نافع الفهري أو غيرهما ، ويفتخر

---

(١) محمود ز غنائي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٣

(٢) أوليفر وجون فيج ، تاريخ إفريقيا ، مرجع سابق ، ص ١٤

(*) هو الأمير أبو العباس أحمد بن الحاكم المهمندار رحمه الله وهو الرجل الذي خرج لملاقاة منسي موسى بتكليف من السلطان الأعظم الملك الناصر بن قلاوون ، ينظر صلاح الدين المنجد ، ملك مالي عند الجغرافيين المسلمين ، دار الكتاب الجديدة ، بيروت ١٩٦٣م ، ص ٦٣

(٣) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج٥ ، ص ٢٨٣

(٤) ابن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٣ ، ٦٨٤

بهذا النسب ثم تجده لا يتحدث باللغة العربية إلا من خلال ترجمان بل لماذا لا يتحدث هؤلاء الملوك إلا من خلال الدوغا كما أورده لنا ابن بطوطة ؟ . قد يكون ضرورة لعدم معرفة السلطان باللغة العربي .

إن هذه الإشارات التي ساقتها بعض المصادر والمراجع ، تؤكد أن هؤلاء الملوك والسلاطين برغم اعتناقهم الإسلام ، فإن هناك بعض الرواسب الثقافية القديمة والتي لا زالت عالقة في أذهانهم ، منها عدم مقابلة الناس بشكل مباشر ، وعدم التحدث معهم وعدم الأكل أمامهم باعتباره كائناً مقدساً ، تختلف طينته عن طينة بقية الناس ، ولم يستطع هؤلاء السلاطين التخلص من هذه العادات حتى بعد اعتناقهم الإسلام ، لأن ذلك يحتاج إلى فترة صراع بين موروثهم الثقافي ، والثقافة العربية الإسلامية الوافدة ، التي ستؤدي بطبيعة الحال إلى انتصار الثانية عندما يضرب الإسلام بجذور عميقة في ثقافات هذه الجماعات .

إن الذين ينظرون إلى الملك نظرة تقديس في هذه المجتمعات ، لا يستطيعون التخلي عن هذه الثقافة بمجرد اعتناقهم الإسلام ، وليس المجتمعات ذات العبادات التقليدية المحلية هي التي تعامل الملوك أنه مقدس ، بل شاطرتها في ذلك بعض المجتمعات التي تحولت إلى الإسلام ، فمملكة برنو على سبيل المثال على الرغم من كونها مملكة إسلامية ، كانت تعامل سلطانها على أنه مقدس ، يذكر مادهو بانيكار عن سلطان برنو :"... بأنه يجلس في قاعة التشريفات فيما يشبه قفصاً ذا قضبان ، ويغطي وجهه بلثام ، ولم يكن المايات (السلاطين) الأخيرون في برنو يحملون سلاحاً أو يأكلون في حضور أحد ، ... وإن الواحد منهم كان يجلس وظهره إلى الملك مخافة أن لا تحتمل عيناه الضعيفتان مهابة الملك التي هي كأشعة الشمس القوية[١] .

أما (أولفير رولاند) فإنه يذكر أن الملك ذلك الكائن المقدس ، كانت تقدم له كل فروض الطاعة والولاء من خلال سيطرته على مصادر القوة الكهنوتية المقدسة[٢] . فكان يقبض على زمام الأمور بقوة وحزم بعيداً عن العامة الذين يتعاملون معه من

---

(١) بانيكار ، مرجع سابق ، ص ٤٦٦

(٢) أوليفر رولاند ، مرجع سابق ، ص ٤٧

وراء حجاب خاص ، لا يراه حتى أقرب الناس وأخلصهم إليه إلا نادراً . وفي كل عام يقوم الملك بحرث أول رقعة أرض من أجل الزراعة كما يبذر أول كمية من الحبوب في الأرض ، حيث تعتمد خصوبة الأرض وانتظام الغيث حسب اعتقادهم على إرادته المقدسة .

ويعتبر الغانيون هم أن الملك هو ممثل الآلهة على الأرض ، وذلك لزعامتهم لأقوى القبائل ، شرط أن يكون قوياً لأن القوة تعتبر عنصراً مقدساً[٢] .

أما شعب الماندنج فإنه مقسم إلى دويلات صغيرة لا تخضع لحدود سياسية معينة ، وهذه الدويلات تسمى (الكافو) تتمتع بسلطة سياسية مميزة فالرئيس يحكم هنا وتنفذ أحكامه ، ولكنه يعتمد على مجلس من المسنين والوجهاء يجمع دورياً لمساعدته ، والرئيس هو زعيم ديني ورئيس الأرض ، وقاضي في الوقت نفسه ، والحاكم يرمز في شخصه إلى الجماعة في أغلب الأحيان : فبقوته وصحته تتعلق قدرة الجماعة وحيويتها . فإذا كان الملك مريضاً أو ضعيفاً فإن مملكته ستتأثر بظروف الملك وقد تنهار ، ولذلك فإن الملك لدى الكثير من الشعوب يقتل عندهم عندما يصبح شيخاً متقدماً في السن ، والملك الذي يتمتع بصفة نصف إله ، وهو الذي يصون العالم ويحفز القوة الخيرة ، وهو المسئول عن خصوبة الأرض والنساء كما أنه يحاط بعدد من المحرمات إلا يأكل أمام الناس ، وألا يمشي على وجه الأرض بقدميه العاريتين وألا يعرض نفسه للملأ دون قبعة تقيه من الشمس وألا يدع الناس يرون وجهه[٣] .

أما بالنسبة لنظام الحكم فقد كان يتولى الملك أبناء الأخت ولا يتولى الأبناء، ومما يؤكد ذلك ما أورده البكري ، من أن الملك لا يكون إلا في ابن اخته الملك لأنه لا يشك في أنه ، كائن من يكون والده ، ويشك في ابنه ولا يقطع على صحة اتصاله به ، وهو ما أكده صاحب الاستبصار من بعده[٤] فقد كانت خؤولية ، أي أن ابن اخت الملك هو الذي يخلفه على العرش ، ويقول البكري أنه بهذه الطريقة يتأكدون من أن الذي سيعتلي العرش يجري في عروقه دم ملكي ، فالإنسان يعرف أنه أخو

---

[٢] نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ٦٩

[٣] فروبليش ، مرجع سابق ، ص ٣٤ – ٤٤

[٤] مجهول ، الاستبصار ، مصدر سابق ، ص ٢٢٠

اخته ولكن لا يعرف بشكل قطعي أنه أب لأبنه[١] ، وهذا راجع إلى التقليد الوثني الذي كان سائداً في هذه المجتمعات ، وهو الحاق نسب الأم إلى أمه الأمر الذي يتنافى مع جوهر العقيدة الإسلامية الذي يحرص على تنسيب الابن لأبيه .

وقد أكدت المصادر التاريخية التي جاءت بعد البكري وصاحب الاستبصار أن مثل هذا التقليد لا زال تأثيره قوياً في المنطقة رغم انتشار الإسلام ، ومن أمثال ذلك ما أورده ابن بطوطة ومن بعده القلقشندي[٢] .

وفي هذه المجتمعات قبل أن يصلها التأثير العربي الإسلامي ، يلاحظ سيادة النسب الأمومي ، وهو تقليد ذو أصول وثنية قديمة ، وهي التي ترفع شأن المرأة عند الكثير من الجماعات والقبائل الإفريقية ذات المعتقدات المحلية ، وكذلك المجتمعات الحديثة في الإسلام ، كما كانت منتشرة بين القبائل التي وصلت كم الشمال الإفريقي ، ولا سيما قبائل الطوارق الذين اتصلوا بمواطن الزنوج في فترة زمنية موغلة في القدم ، غير إن انتشار الإسلام بين هذه القبائل أدى إلى زوال هذه القاعدة[٣] ، ويعتقد الباحث أن تقاليد توريث العرش لابن البنت وابن الأخت ، كان نابعاً في الدرجة الأولى ، من الفوضى التي كانت سائدة في الزواج وهذا أمر طبيعي من خلال ما تم استعراضه ، وكذلك سمو مكانة المرأة في تلك المجتمعات، والدليل على ذلك ما أورده ابن بطوطة ، من أنه في بعض ممالك السودان الغربي كانت الزوجة تشارك الملك في الحكم ، فكانت زوجة الملك تلقب بـ (القاسا) ومعناه الملكة ، وتكون عادة الزوجة الكبرى ، فروى أن زوجة منسا سليمان ملك مالي كانت تشاركه الحكم ، وكان يذكر اسمها واسم الملك على المنبر فيقول :"واتفق في أيام اقامتي بمالي أن السلطان غضب على زوجته الكبرى وبنت عمه المدعوة بقاسا ، ومعنى قاسا عندهم الملكة ، وهي شريكته في الملك على عادة السودان ويذكر اسمها مع اسمه على المنبر[٤] .

كما وجد مثل هذا التقليد في دولة كانم ، حيث كانت الزوجة تشارك السلطان في إدارة شئون الدولة ، وذلك عند غيابه ، وتشاركها في هذه المسئولية أم السلطان ،

---

(١) البكري ، المغرب ، ص ١٧٥
(٢) ابن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٧٧ ، وكذلك القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٢
(٣) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٠ – ٢٢ ، وكذلك طرخان ، إمبراطورية البرنو الإسلامية ، ص ١٥٨
(٤) ابن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٨

وهي تتولى مهام الدولة ، فقد تولت الماجيرة عائشة والدة السلطان إدريس ألوما ، الي اعتلى سدة العرش في الفترة من (٩٧٨هـ - ١٥٧٠م) إدارة شؤون الدولة في فترة وصايتها على ابنها بين عامي (٩٧١هـ - ١٥٦٣م) ، كما تولت مهام الحكم عند غياب ابنها ، واشتهرت بالحكمة وحسن التدبير خلال تلك الفترة وإليها يرجع الفضل في تدريب ابنها على المحافظة على كيان الدولة وتوسيعها ، وتوسيع حركة التجارية وتنشيطها داخل البلاد وتأمين الطرق التجارية بين المملكة والشمال الإفريقي والشرق الإسلامي[1] .

يتضح مما سبق أن المجتمعات الإفريقية ، كانت تنظر إلى السلطان أو الحاكم نظرة تبجيل واحترام ، برغم استبداده في الحكم وتمتعه بالسلطات المطلقة ، فمرده إلى اعتقادهم أن هذه السلطة المنوطة به ، كونه يستمد نفوذه وقوته من وحق إلهي ، بذلك يقضي العرف والتقليد بتقديره وعدم إغضابه باعتباره نائب الإله على الأرض ، ولذلك يمكن القول بأن نظرتهم لحكامهم نظرة عقائدية .

أما عن وراثة العرش ، فإنها تنتقل إلى ابن الاخت ، لأن المجتمعات الإفريقية كانت مجتماعت أمومية وقد أوضحت ذلك بشكل مفصل في مبحث الأوضاع الاجتماعية في مجتمعات السودان الغربي قبل الإسلام ، وبعد اعتنقت هذه المجتمعات الإسلام ، أصبحت الوراثة تنتقل تدريجياً إلى الأبناء ففي مملكة مالي الإسلامية ، بعد أن توفى منسا موسى تولى الحكم بعده ابنه مغان عام ٧٣٨هـ - ١٣٣٧م . وكان قد تمرس في الحكم من خلال استنابته الحكم أثناء غياب والده لتأدية فريضة الحج[2] .

والجدير بالذكر أن المجتمعات القبلية بعد اعتناقها الإسلام تتغير نظرتها إلى حكامها من جانب الألوهية والتقديس ، علماً أن هذا التغير الذي تحدثه الثقافة الإسلامية في هذه المجتمعات أو الكيانات العشائرية أو القبلية ، يعني أن هنالك مجموعتين مختلفتين عرقياً في بيئة واحدة يفرق بينهم الاعتقاد الديني لكل منهما اختيار مختلف من البدائل الأيدولوجية ، بل يمكن القول أن اعتناق البعض للدين

---

[1] إبراهيم طرخان ، إمبراطورية البرنو الإسلامية ، ص ١٨٥ ـ ١٥٩

[2] إبراهيم طرخان ، دولة مالي الإسلامية ، ص ٣٩

الإسـلامي أدى إلـى إضـعاف الانتمـاء أو الـولاء العرقـي (Ethnic Loyality) ، وانقسام الوحدات السياسية المستقلة ، مما أدى إلى وجود رئيسيين من التفاعل :

الأول : المجال العام حيث التفاعل يشمل الجماعة بشكل تام بموروثاتها الثقافية ، وانتماءاتها العقائدية وخبراتها الاجتماعية وتاريخها المشترك حيث الولاء والانتماء للعشيرة أو القبيلة ، ويعبر عن ذلك (هارلود أدهم Harold Eidheim) ، أن تدفق وتداعي التفاعل في هذا المجال لا يوضح أن العلاقات قاصرة على أولئك الذين اعتنقوا اتجاهاً عقائدياً جديداً ، وإن التفاعل في هذا المجال لا يوضح أن العلاقات تقوم على الاتفاق القائم على ذاتية مشتركة[1] .

الثاني : المجال الخاص ، مقتصر على الذين اعتنقوا اتجاهاً عقائدياً جديداً قد يبدو أكثر وضوحاً ، إذا ما قورن بمجال التفاعل العام حيث تسود مجموعة من الأفكار والمعتقدات الخاصة بهم . ومما يجدر الإشارة إليه أن الفرد يستخدم الولاء القبلي أو مشاعر الانتماء بطرق مختلفة .

وعلى الرغم من الاستجابة والتكيف النسبي الذي يطرأ على المجتمعات الإفريقية ذات المعتقدات المحلية ، عندما يبدأ التفاعل بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الموروث الثقافي الإفريقي ، فإنه يوجد نوع من الخصوصية الثقافية التي لا يستطيع الأفارقة الإقلاع عنها بيسر ، التي تأخذ شكل الانتماء والارتباط بالأنماط التقليدية القديمة للحياة الذي يعتبر من أبرز المعوقات التي تحول دون انتشار المد الإسلامي . ومن بين هذه المعتقدات أو العادات تهاوت الزعامة الروحية ، ليحل محلها الاختيار الديمقراطي الحر الذي يعتمد على جملة من الصفات التي يجب أن تتوفر في الحاكم أو الزعيم ، والتي سبق التطرق إليها .

ولا شك أن المؤثرات العربية الإسلامية ، وجدت من الخصوصية ما سهل من انتشارها في هذه المجتمعات ، التي تتمثل في تعدد الوسائل التي انتشرت بها ، وهو ما ينوي الباحث ، تناوله في الفصل القادم .

---

[1] Eidheim, Harold, Ethnic groupe and bondaries, the little brown series in Anthropology, 1975, p10

الفصـــل الثــالث

انتشـــار الإسلام في الســـودان الغربـــي

المبحـــث الأول: مراحل وعوامل انتشـــار الإســـلام

المبحث الثاني: وسائل انتشار الإسلام في الســـودان الغربـــي

١. الفتح

٢. الدعاة والمعلمون

٣. التجارة

٤. الهجرات

المبحث الأول
مراحل وعوامل إنتشار الإسلام

لقد توطن العرب بلغتهم منطقة الشمال الأفريقي، قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم بقرون طويلة، حيث تعاقبت الهجرات نحو بحيرة كوار (تشاد) على وجه الخصوص، لموقعها الإستراتيجي في قلب القارة الأفريقية، ثم تعزز وجود العرب واللغة العربية وتطور في منطقة الساحل الأفريقي بدخول الإسلام سنة (٤٦هـ/٦٦٦م)[١].

إن المتتبع لسير الدعوة الإسلامية يلاحظ أن الإسلام أول ما تجاوز حدود مكة المكرمة، سطع بنوره على أفريقيا الشرقية صحبة المهاجرين الأوائل الذين فروا بعقيدتهم إلى أرض الحبشة بأيعاز من الرسول صلى الله عليه وسلم، يذكر الطبري في تاريخه :"... أمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم [أي المسلمين] أن يخرجوا إلى أرض الحبشة وكان بالحبشة ملك صالح يُقال له النجاشي لا يُظلم أحد بأرضه، وكان يثنى عليه مع ذلك صلاح، وكانت أرض الحبشة متجراً لقريش، يتجرون فيها ويجدون رفاغاً من العيش وأمناً ومتجراً حسناً، فأمرهم بها رسول الله صلى الله عليه وسلم"[٢].

وقد وصل الإسلام شمال القارة الأفريقية عبر سيناء في عام (١٨هـ / ٦٣٩م) وهو العام الذي فتح فيه الصحابي الجليل عمرو بن العاص مصر، ثم النوبة عام ٣١هـ / ٦٥١م، وبلاد المغرب في الفترة الواقعة بين عامي ٢١ و٩٠ هـ / ٤٢٦ و٧٠٨م[٣].

وكان من البديهي أن يتسرب الإسلام إلى وسط وغرب القارة الأفريقية بعد أن إنتشر في شرق وشمال القارة، خاصة أن الإسلام رسالة عالمية لا تعترض

---

[١] عبادة، عبد الفتاح، إنتشار الخط العربي في العالم الشرقي والعالم العربي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د ـ ت)، ص ٥ : ١١.

[٢] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، المسمى "تاريخ الأمم والملوك" مج ١، ط ٣، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م، ص ٤٨١.

[٣] إبن شقرون، مصطفى، "دور التجار المسلمين في نشر الإسلام بغرب أفريقيا في العصر الوسيط"، أعمال ندوة التواصل الثقافي والإجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء، المرجع السابق، ص ٦٥.

سبيلها الحواجز الطبيعية من بحار وجبال وصحارى، فكما أن البحر الأحمـــر لـــم يكن ليحول بين المسلمين وشرق أفريقيا، كذلك الحال بالنسبة للصحراء، فلم تكـــن عقبة كأداء غير ممكنة العبور حتى إدخال إستعمال الجمل في النصف الثاني مـــن الألف الأول قبل الميلاد وسيلة من الوسائل في عبورها. بل كانت عامل إتصـــال عبر عشرات الطرق التي كانت تتفرع منها أو تؤدي إليها.

فقد أرسل عمرو بن العاص بعـــد أن فـــتح برقـــة ســـنة (٢١هـ/ ٦٤٢م) وطرابلس سنة (٢٣هـ/ ٦٤٤م)، إلى فزان جيشاً يقوده نـــافع بـــن عبـــد القـــيس الفهري.. ففتح زويلة وودان ومرزق وما جاورها، وترك فيها دعاة يعلمون الناس مبادئ الإسلام وأمور الشرع والفقه[١].

والجدير بالذكر أنه بعد عودته ترك إبنه عقبة بن نافع مع الجيش المـــرابط في فزان، وكان عمره يومئذ لم يتجاوز العشر سنوات، فنشأ عقبة جندياً منذ نعومة أظافره عارفاً بطبيعة الصحراء ودروبها وقبائلها وقوافلها، وكان قد إشتهر في هذه النواحي بسبب تكيفه وفهمه لمجتمع الصحراء، وحرصه الشديد على نشر الإسلام بين قبائل المنطقة حيث كان مرابطاً وواعظاً ومرشداً، وإلى جهوده وجهود والـــده يرجع الفضل في نجاح المسلمين في الوصول إلى سواحل وصحارى ليبيا وجبـــال تبيستي وتاسيلي والهوقار[٢].

وقد وصل عقبة بن نافع إلى "بلما"(*) عاصمة إقليم كـــوار عـــام (٤٦هـ/ ٦٦٦م)، وترك فيها بعض الدعاة، الذين يُعتقد أنهم كانوا مـــن العـــرب المســـلمين الوافدين والأمازيغ والنوبة الذين ما حلوا في منطقة إلا حولوا أهلها إلى الإسلام[٣].

ومهما يكن من أمر فإن عقبة بن نافع كان أول من حمل الطـــوارق علـــى الإسلام، وهو أول عربي وصل إلى هذه المنطقة ففتح الطريق أمام تجار العـــرب

---

(١) زغلول، سعد،"فتح المغرب بين الحقيقة التاريخية والأسطورة الشعبية"، مجلة كلية الآداب، الأسكندرية، ١٩٦٣م ،ص ١٣١– ١٣٥.

(٢) الماحي، عبد الرحمن عمر، تشاد من الأستعمار حتى الأستقلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٨٢م ، ص ٧١.

(*) بلما: تقع جنوب بحيرة تشاد بحوالي ٦٠٠كم، وهي البحيرة التي وصلت إليها الطلائع الأولى للمسلمين، ينظر الماحي ، المرجع السابق، ص ٥٦.

(٣) المرجع نفسه ، ص ٥٥.

الذين بدأوا يخترقون الصحراء إلى مدينة أوداغست، حتى إذا كان عهد موسى بن نصير نجده يتصل بموطن الطوارق ويردهم إلى الإسلام وينشيء مسجداً في أغمات التي ستغدو من أهم مراكز الإسلام والثقافة العربية في منطقة المغرب الأقصى[١]. ومن المحتمل أن يكون موسى قد ولى زعماءهم بعض المناصب فازداد إقبالهم على إعتناق الإسلام طمعاً في المشاركة فيما ينعم به الحكام العرب من نفوذ، وقد شارك عدد منهم في جيش الفتح المتجه إلى الأندلس[٢]، وهذا يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك إسلام الطوارق في ذلك الوقت.

ويعد إسلام الطوارق يومئذ نقطة تحول في تاريخهم وفي تاريخ الإسلام، فقد أخذ الأمازيغ يستعربون مع إنتشار الإسلام، ثم ما لبثوا أن تولوا نشر الإسلام والجهاد في سبيله في البلاد المجاورة لهم، فكانوا خير داعم لجيوش الفتح إلى أن إتجهت إلى الأندلس بقيادة طارق بن زياد، كما إضطلعوا بنشر الإسلام في الصحراء جنوباً في الفترة بين القرنين الخامس والسابع الهجري / الحادي عشر والثالث عشر الميلادي[٣].

لذلك حرص خلفاء بني أمية في بداية الأمر على إختيار طائفة من الفقهاء والعلماء، ليعلموا جماعات الأمازيغ فرائض الإسلام، وكان عمر بن عبد العزيز من أشد هؤلاء الخلفاء حماسة في إعلاء شأن الإسلام، فقد أرسل مع واليه على شمال أفريقيا عشرة من الفقهاء ليفقهوا مسلمي المغرب.

لكن ثقة الأمازيغ بدأت تتزعزع بالدولة الأموية، بسبب تسرب بعض فرق الخوارج، كالإباضية والصفرية بينهم، وقيامهم بنشر الدعاية ضد الحكم الأموي[٤].

وفي العصر العباسي الأول، أصبح الشمال الأفريقي مسرحاً تتقاذفه النزاعات والفتن، ويُعتقد أن سبب خروج الأمازيغ على طاعة ولاتهم من العرب

---

(١) محمود، حسن أحمد، "دور العرب في نشر الحضارة في غرب أفريقيا"، المجلة التاريخية المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ٥٤.

(٢) إبن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ، مج ٩، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٢٥٩، وكذلك حسن إبراهيم حسن، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية، ط٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ١٦.

(٣) غلاب، محمد السيد، "العرب والإسلام في أفريقيا"، (أفريقيا والثقافة العربية الإسلامية)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة، منظمة المؤتمر الإسلامي، (الأيسيسكو)، الرباط، ١٩٨٦م، ص ٤١، ٤٢.

(٤) حسن إبراهيم حسن، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية، ص ١٦.

إلى بعد مركز الخلافة عن هذه المناطق، وفرضهم الضرائب، التي إعتقد الأمازيغ بأنه لم تنص عليها العقيدة الإسلامية بالإضافة إلى إستفحال حركات الخوارج والشيعة، حتى عمل بعض زعمائهم على خلع الطاعة عن الدولة العباسية والإستقلال عنها، فانضم بعض مشائخ العرب القاطنين في هذه المناطق إلى الأمازيغ وخلعوا طاعة العباسيين وتأسست في المغرب ولايات مستقلة، منها تاهرت التي أسسها عبد الله بن رستم من الخوارج الإباضية، وسجلماسة التي أسسها بنو مدرار بمساعدة الصفرية الزناتيين، وتلمسان التي أسسها بنو قرة الصنهاجيون، وبرغواطة على ساحل المحيط الأطلسي. وقد ساهمت هذه القبائل في نشر الإسلام في هذه المناطق وجنوبها[١].

وكان إسلام الطوارق في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي ذا أثر بالغ في تاريخ السودان الغربي، إذ أسسّ إلى قيام حلف قوي يجمع الطوارق كلهم، وأدى هذا التوحيد إلى القدرة على التوسع والزحف بإتجاه الجنوب لنشر الإسلام بين القبائل الزنجية. ونجح الطوارق في ظل هذا الحلف في محاربة غانا وزحفوا حتى أوداغست واتخذوها حاضرة لهم[٢]. ولكن هذا الحلف سقط في السنوات الأولى من القرن (الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، واستعادت غانة ما فقدته، وظلت طوال الخمسين سنة التالية أعظم قوة في السودان الغربي[٣].

ومهما يكن من أمر فإنه ترتب على هذا الأحتكاك المتصل بالهجرات أو التجارة أو الحرب أن تسربت المؤثرات العربية الإسلامية إلى غانا نفسها، فقد ذكر البكري الذي زار هذه البلاد عام (٤٦٠ هـ/ ١٠٦٧م) أن بمدينة غانا حيين، أحدهما الحي الذي يقيم به المسلمون وفيه إثنا عشر مسجداً، وبه العدد الغفير من الأئمة والفقهاء وأهل العلم ومدينة الملك التي تبعد عن مدينة المسلمين ستة أميال، وتسمى بالغابة، والمساكن بينهما متصلة، ومبانيها من الحجارة وخشب السنط[٤].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٧.
(٢) المرجع نفسه، ص ٩٩.
(٣) حسن أحمد محمود، دور العرب في نشر الحضارة في غرب أفريقيا، ص ٥٥.
(٤) البكري، المغرب، ص ١٧٥.

وكان إنتشار الإسلام بشكل أوسع يتوقف على مقدار ما يحققه الطوارق من وحدة وعزيمة على الجهاد لمقاومة الوثنيين في مملكة غانا القوية يومئذ، والقضاء عليها؛ ليفتحوا الباب على مصراعيه أمام الإسلام لينطلق إلى الجنوب كما وصل إلى سودان وادي النيل بعد سقوط ممالك النوبة المسيحية، وآخرها مملكة علوة في عام (٩١٠هـ/ ١٥٠٤م).

وقد تحقق الإنتشار العربي والإسلام في السودان الغربي بفضل جهود المرابطين ودعوتهم التي إنبثقت بين الطوارق في أواخر القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) على يد زعيمهم عبد الله بن ياسين الذي وصل المنطقة، ثم هاجر إلى جزيرة نائية في مصب السنغال، وعاش هناك عيشة التصوف و الزهد، وكان الناس يسمعون أخباره فيرحلون إليه وينظمون لرباطه ومن هنا إتخذ أتباعه إسم المرابطين[١].

لكن ما أود الإشارة إليه، هو أنه بفضل القيادة الحكيمة للشيخ عبد الله بن ياسين الذي كان يمثل القيادة الروحية، وبفضل القيادة السياسية والعسكرية الرشيدة لأمير المرابطين أبي بكر بن عمر، تمكن هذا الأخير أن يقود المجاهدين في الجنوب، واستطاع بعد جهاد دام أكثر من خمس عشرة سنة أن يستولى على القسم الأكبر من غانا وأن يضمه إلى دولة المرابطين[٢]، غير أن أحمد الشكري يشكك في إحتمال إنهيار مملكة غانا الوثنية على يد المرابطين، ويرى أنها لا تعدو كونها إستنتاجات توصل إليها الباحثون متبعين في ذلك ما أورده دولافوس[٣].

وكان دعاة المرابطين قد نشروا الإسلام في المناطق التي وصلوها بين السنغال والنيجر، وعلى ضفاف السنغال، كما أسلم شعب التكرور، أما القبائل التي لم تعتنق الإسلام فقد بحثت لها عن أوطان أخرى، فهاجر السرير صوب الجنوب، وهاجرت قبائل أخرى باتجاه الغرب وهاجر الفولبه إلى منطقة فوتاتورو[٤].

---

(١) إبن أبي زرع، المصدر السابق، ص ١٢٧.
(٢) البكري، المغرب، المصدر السابق، ص ١٦٨.
(٣) الشكري، أحمد مملكة غانا وعلاقتها بالحركة المرابطية، (هل حقاً قام المرابطون بغزو غانة)، منشورات معهد الدراسات الأفريقية، الرباط، ١٩٩٧م، ص ٧٧.
(٤) تاديوز ليفيتسكي، "دور الصحراء الكبرى وأهل الصحراء في العلاقات بين الشمال والجنوب"، تاريخ أفريقيا العام، مج ٣، اليونسكو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ٣٠٩.

ومع المرابطين دخلت المؤثرات العربية الإسلامية والثقافة العربية من مدارس المغرب والأندلس، فقد وحدوا بين الأندلس والمغرب السودان الغربي في دولة إسلامية واحدة، وثم في عهدهم أعظم أثر ثقافي حينما تأسست مدينة تنبكت التي أصبحت فيما بعد حاضرة الثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي كما سيتضح في الفصول القادمة.

لقد كان الدين الإسلامي سريع النفاذ إلى قلوب الأفارقة، والظفر بثقة أهلها واستطاع الإنتشار في بلاد السودان الغربي في وقت مبكر، ففي النصف الأول من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، توغل الإسلام إلى داخل القارة الأفريقية واعتنقه أهلها، ولكنه في هذا التوغل مر بمراحل متعددة.

أولاً: مراحل إنتشار الإسلام:

- تميزت المرحلة الأولى بالإتصالات المستمرة المتنوعة في الفترة التي سبقت القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، فالصحراء الكبرى لم تكن في وقت من الأوقات حاجزاً طبيعياً يعوق التواصل بين دول الشمال الأفريقي وجنوبه، بل كانت شعابها وفجاجها تعرف حركة تجارية وبشرية دؤوبة ومتصلة، يصعب تحديد بوادرها وإرهاصاتها الأولى، فكانت طرق القوافل، القليلة، والصعبة، التي تتخلل هذه الصحراء، طرقاً مألوفة في العصر الإسلامي لتجار من المغرب وإفريقية (تونس الحالية) ومصر ومختلف المراكز التجارية في الصحراء الشمالية. وكان الدور الرئيس في هذه التجارة بين بلدان الشمال الأفريقي والسودان يقوم به على وجه التحديد تجار الشمال الأفريقي إلى جانب تجار من الأمازيغ الإباضيين القادمين من بلاد الجريد وسجلماسة.

وكان سكان الصحراء، من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي إلى القرن (السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي)، يتألفون من عناصر شديدة الأختلاف. فكان يقطن الصحراء الغربية والوسطى أقوام من أصل أمازيغي مختلطون أحياناً بدم أفريقي من السود، أما الصحراء الشرقية بما فيها الصحراء الليبية، فكان يسكن جزءها الشمالي سكان هم أيضاً من أصل أمازيغي بينما كان

يقطن جزءها الجنوبي أقوام أشبه بالزنوج ينتمون إلى جماعات مختلفة من التوبو، مثل الزغاوة والتيدة والدزة، وكانت هذه الأقوام تتمدد إلى الشمال حتى واحة الكفرة وواحة تازربو.

وكان هؤلاء السكان قد أدوا دوراً مهماً في إقامة العلاقات بين الشمال وجنوب الصحراء من خلال التصاهر والإختلاط بسكان السودان فبدأ الإسلام ينساح في هذه المناطق بشكل تلقائي وسلمي.

– المرحلة الثانية: تلك التي قام بها المرابطون، وهو نشر الإسلام بين قبائل المغرب الأقصى، فقد ذكر ابن أبي زرع، أن المرابطين ساروا حتى وصلوا إلى بلاد السوس، فغزوا جزولة وفتحوا مدينة ماسة وروادنة وجميع بلاد السوس، وكان بروادنة قوم من الروافض يُقال لهم البجلية وهم ينتسبون إلى عبد الله البجلي الرافضي، كان قدم إلى السوس حين قدم عبد الله الشيعي إلى أفريقية، فأشاع هناك مذهبه فورثّه بعده جيلاً بعد جيل، لا يرى أصحاب هذا المذهب الحق إلا ما في أيديهم وما عداه باطلاً، فقاتلهم المرابطون، وفتحوا مدينتهم وقتل كل من بها من الروافض، وأظهر الله المرابطين وأعلى كلمتهم، ففتحوا كل معاقل بلاد السوس، وأطاعتهم جميع قبائلها، ثم إرتحلوا إلى بلاد المصامدة ففتحوا جبل درن وورودة، كما فتحوا مدينة شبشاوة بالسيف وبلاد نفيس وسائر بلاد كدميوة وأتاه شيوخ قبائل رجراجة وحاحة فبايعوه، ثم سار إلى أغمات ففتحها وفر أميرها لقوط بن يوسف إبن علي المغراوي في عام (٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م) تقريباً. كما فتح المرابطون تادلة وقتل من وُجد بها من بني يفرن، ثم بلاد تامسنا، التي يعيش بسواحلها قبائل برغواطه وكانوا من المجوس الكفار فدارت بينهم وبين المرابطين حروب عديدة مات فيها من الفريقين خلق كثير، واستشهد فيها الشيخ الإمام عبد الله بن ياسين الجزولي في جمادي الأول من عام (٤٥١هـ / يوليو ١٠٥٩م) حيث دُفن بموضع يُعرف بكريفلة بتامسنا وبُني على قبره مسجدٌ[١]، فتولى من بعده القيادة السياسية والروحية للمرابطين الأمير أبو بكر بن عمر، الذي أدى دوراً أساسياً ومتميزاً في

---

[١] ابن أبي زرع، مصدر سابق، ص ١٣١، ١٣٢، وكذلك ابن خلدون، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٨٣ وما يليها.

مسار الحركة المرابطية بعد إستخلافه لإبن عمه يوسف بن تاشفين على الجناح الشمالي للدولة عام (٤٥٣ – ٤٨٠هـ/ ١٠٦١ – ١٠٨٧م)، واهباً نفسه للجهاد في سبيل الله في أنحاء الجنوب[١] وتناولت المصادر التاريخية نشأة هذه الحركة والأطوار التي مرت بها وأهم إنجازاتها في نشر الدعوة الإسلامية، وقد كان من أبرز مراحلها الجهادية فتح حاضرة مملكة غانا الوثنية (كومبي صالح) عام (٤٦٩هـ / ١٠٧٦م)[٢].

ولما كانت مملكة غانا الوثنية تشكل عقبة أمام التوسع الإسلامي جنوباً، فقد جاء إليها المرابطون في النصف الثاني من القرن (الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي)، وبدأوا حركتهم بأخضاع أودغست عام (٤٤٧هـ/ ١٠٥٥م) ثم واصلوا زحفهم على غانا واستولوا عليها عام (٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م). وفي ذلك يقول القلقشندي :" أن هذه الممالك كانت بيد ملوك متفرقة، وكان من أعظمها مملكة غانا، فلما أسلم الملثمون من البربر [الأمازيغ]، تسلطوا عليهم بالغزو حتى دان كثير منهم بالإسلام، وأعطى الجزية آخرون، وضعف بذلك ملك غانا واضمحل"[٣]، أما إبن خلدون فإنه يورد بأن الملثمين [أي المرابطين] كانوا قد دوخوا القبائل الصحراوية وجاهدوا من بها من أمم السودان وحملوهم على الإسلام فدان به كثيرهم وأتقاهم آخرون بالجزية فقبلوها منهم[٤]. وبعد إن إستولى المرابطون على مملكة غانا الوثنية، عينوا عليها حاكماً من الأمازيغ ومن أهم نتائج غزو المرابطين لغانا الوثنية أنها ساعدت هذه الحركة على إضعاف النفوذ السياسي لغانة، كما ساعدت على نشر الدين الإسلامي في مناطق السودان الغربي، فقامت ممالك إسلامية لها مكانتها وحضارتها وازدهرت في كل من غانا ومالي وسنغاي وكانم وبرنو[٥].

---

(١) إبن أبي زرع ، مصدر سابق ، ص ١٣٣ ، ١٣٤.
(٢) ابراهيم طرخان ، إمبراطورية غانا الإسلامية ، ص ٤٦.
(٣) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨١.
(٤) إبن خلدون ، مصدر سابق ، ج ٦ ، ص ١٨١.
(٥) الجمل ، شوقي عطا الله ، "الحضارة العربية الإسلامية في غرب أفريقيا ودور المغرب فيها" ، مجلة المناهل ، ع ٧ ، الرباط ، المغرب، يونيو ١٩٦٧ م ، ص ١٣٧.

وقد ظفر الدين الإسلامي واللغة العربية بنجاح كبير في هذه الممالك، واقترنت العصور التاريخية للسودان الغربي بالإسلام الذي كان العامل الأساس لقيام هذه الممالك.

ومن الآثار الإيجابية التي خلفتها حركة المرابطين، هو انتشار الثقافة العربية الإسلامية بين شعوب المنطقة وتمكّن العقيدة الإسلامية على المذهب السني المالكي، كما تأسست مدينة تنبكت في القرن (الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي) على أيدي طوارق مقشرن، والتي غدت حاضرة إسلامية يفد إليها طلاب العلم والفقهاء من كل حدب وصوب، حتى إن عبد الرحمن السعدي الذي ولد وترعرع فيها قال فيها :" ما دنستها عبادة الأوثان ولا سجد على أديمها قط لغير الرحمان، مأوى العلماء والعابدين، ومألف الأولياء والزاهدين، وملتقى الفلك والسيار"[1]. ومن آثار هذه الحركة أيضاً إعتناق العديد من سلاطين وملوك المنطقة للعقيدة الإسلامية، ثم من بعدهم الرعية، وانتقال ممالكهم من الطور الوثني إلى الطور الإسلامي.

– أما المرحلة الثالثة لانتشار الإسلام في السودان الغربي فتميزت بكونها محلية حيث تولت قبائل الماندنجو المؤسسة لمملكة مالي الإسلامية نشر العقيدة الإسلامية بين القبائل والشعوب المجاورة، واشتهر بالدعوة الإسلامية من الماندنجو فرعان من فروعهم هما: الديولا والسوننك حتى أن كلمة سوننك صارت مرادفة لكلمة داعية[2].

وإلى قبائل الماندنجو يرجع الفضل في نشر الإسلام في بلاد الهوسا في القرن (الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي) عندما قدم بعض من فرع الونجارا (Wangara)[*] إلى كانو في بداية القرن (الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي)

---

(1) عبد الرحمن السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢١.

(2) إبراهيم طرخان ، دولة مالي الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٥٣.

(*) الونجارا أو الونقارا: تسمية أطلقتها جماعات الهوسا على الماندنج، وتعني بها فرعين من قبائل الماندنجو وهما السوننك والديولا. ينظر إبراهيم طرخان ، دولة مالي الإسلامية ، ص ٢٧.

وبشروا ملكها بالإسلام، فأسلم ومن معه من قومه، وبذلك بـدأ الـدين الإسـلامي ينتشر بين قبائل كانو، ولكن الإمارات الأخرى ظلت على وثنيتها.

وفي النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي حـدثت تغييـرات حاسمة في تاريخ بلاد الهوسا، فقد حكم في هذه الفترة ثلاثة من الحكـام عاصـر بعضهم بعضاً في فترة لا تقل عن خمسة وعشرين عاماً، وهم محمـد كـورو (M Korau) في كاتسينا، ومحمد رابو (M . Rabbo) في زرايا، ومحمد رمفـا (M. Rumfo) في كانو، وترجع أهمية هؤلاء الحكام إلى الدور الـذي أدوه فـي نشر الإسلام في بلاد الهوسا، فلقد كـان محمـد رمفـا (١٤٦٣ – ١٤٩٩م)، أول سلطان يسير طبقاً للشريعة الإسلامية، ولهذا كان دائماً يعمل برأي الفقيـه العـالم محمد عبد الكريم المغيلي[١].

وكان المغيلي قد إتصل بالحاكم محمد رمفا في عام ١٤٩١م ووافق الحاكم على قبول زيارة الشيخ المغيلي لكانو، وهناك كان المغيلي يوجـه أمـور الحكـم والإدارة طبقاً للشريعة الإسلامية. وتشير الدلائل إلى أن الأعمال التـي قـام بهـا السلطان محمد رمفا تعد بمثابة دليل واضح على إنتشار الإسلام في مملكة كـانو، فلقد بنى المساجد وأقام مجتمعاً إسلامياً، وظهرت طبقة من العلماء الذين لقوا كـل التقدير والإحترام من قبل السلطان وأعوانه. وقد مهد هذا الطريق نحـو إنتشـار الإسلام في المناطق المجاورة[٢].

أما في سلطنة كاتسينا فقد قام السلطان محمد كورو بنشر الدعوة الإسلامية، ويقـال أنـه كـان أول سـلطان مسـلم فـي هـذه السـلطنة، وأن خليفتـه إبـراهيم سـورا (Ibrahim Sura) ١٤٩٣ – ١٤٩٨م) كان مسلماً نشطاً، وكذلك سار على نفس النهج خليفته غلي (١٤٩٨ – ١٥٢٤م)، الذي أطلق عليه إسم المرابط، ومما لاشك فيه أن العلماء المسلمين قد لاقوا من الحظوة والتشجيع في كاتسينا مما ساعد على إستمرار إنتشار الإسلام في مناطق مختلفة[٣].

---

(١) I Kime , Obaro , Groundwork of Nigerian history, Nigeria . 1st Edition , 1980 , P 214.

(٢) Ajayi,J,F . and Michael Crowder, History of west Africa, Vol ,1 , London , 1971, P,190

(٣) Hogben and Krik Green , The Emirates of Northern Nigeria , P . 101,105.

وأدت قبائل الفولاني بعد إعتناقها الإسلام دوراً في نشره في تلك الجهـات، وكان أغلب معلمو الفولاني من مملكة مالي، التي كان قد إنتشر الإسلام فيها بشكل واسع، وقد جاء دعاة الفولاني من مالي إلى بلاد الهوسا ومعهم مبـادئ الإسـلام والفقه والعلوم الدينية الأخرى، ثم تقدموا شرقاً إلى برنو تاركين بعضاً منهم فـي بلاد الهوسا[1].

-أما المرحلة الرابعة، فقد تكونت فيها على يد مملكة السنغاي الإسـلامية، حركة محلية ذاتية، إذ أن السنغاي هي بطبيعة الحال وريثة مملكة مالي الإسلامية في تلك الأصقاع، وقد أخذت على عاتقها مهمة نشر الإسلام بين القبائل الوثنيـة، وقد توسعت هذه المملكة في عهد سني علي الذي إعتلى العرش عام (٨٨٩هـ / ١٤٦٤م)[2].

ورغم الدور الكبير الذي قام به سني علي المؤسس الفعلي لمملكة السنغاي الإسلامية، فإنه تعرض لتجريح العديد من المصادر التاريخية التـي كثيـراً مـا توصفه بالطاغية والفاسق والفاجر. ومن أبرز المصادر التي إنتقدته تاريخ الفتاش للشيخ محمود كعت الذي قال فيه :"... ثم خلف سليمان نار الظالم الفاجر والملعون المسلط شي عال وهو آخرهم ملكاً الذي سارت الرفاق بقبح سيره وكان منصـوراً وما قابل أرضاً قصده إلا خربه وكسر له جيش كان فيه قط غالباً غير مغلـوب... وهو سلطان جبار قاسي القلب يأمر بإلقاء الطفل في المهراس ويأمر أمه أن تدقـه وتدقه الأم وهو حي ويطعمه للخيول وكان فاجراً فاسقاً"[3]، كما أن عبد الـرحمن السعدي وصفه بقوله :"... وأما الظالم الأكبر الفاجر الأشهر سني علـي... فإنـه كان ذا قوة عظيمة ومتينة جسمية ظالماً فاسقاً متعدياً متسلطاً سفاكاً للدماء قتل من الخلق ما لا يحصيه إلا الله تعالى وتسلط على العلماء والصالحين بالقتل والإهانـة والإذلال"[4]، وأبو عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر البرتلي، أورد بـأن فقهـاء

---

(١) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٤.
(٢) كعت، مصدر سابق ، ص ٤٤ ، وكذلك السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٢.
(٣) كعت ، مصدر سابق ، ص ٤٣.
(٤) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٦٤.

وعلماء سنكوري فروا كذلك إلى ولاته هرباً من بطش سني علي وفي ذلك يقول :"... رحل إلى ولاته [يقصد الشيخ عمر بن محمد أقيت] لما رحل إليها فقهاء سنكوري من أجل خوفهم من الظالم الفاجر سن علي لما دخل تنبكت في رابع رجب الفرد أو خامسه عام ثلاثة وسبعين وثمانمائة، وعمل فيها فساداً عظيماً فحرقها وكسرها وقتل فيها خلقاً كثيراً"[١].

وبالرغم من هذه الصفات والنعوت التي نعت بها سني على فإنها لم تجزم بشكل قطعي بعدم إسلامه فمثلاً محمود كعت يُقر بأن سني علي كان ينطق بالشهادتين، كما أنه كان يؤدي فريضة الصوم ويصلي صلاة العيد، كما أن عبد الرحمن السعدي، نجده يُقر هو الآخر بأن سني علي كان يردد دائماً فضل العلماء في الدين والدنيا[٢]، ويقول إلياس سعد :" إن سني علي كان يخصص ساحات لأداء الصلاة في شهر رمضان المبارك"[٣].

ومما لاشك فيه فإن سني علي إستطاع أن يؤسس مملكة مترامية الأطراف في أقل من ثلاثين عاماً، وقضى مدة حكمه الممتدة من (٨٦٩– ٨٩٨هـ/١٤٦٤– ١٤٩٢م) فاتحاً للأمصار، مركزاً لسلطاته الإدارية والتنظيمية.

وفي عام (٨٩٩هـ / ١٤٩٢م) توفي سني علي بينما كان عائداً من أحد غزواته، فتولى أحد أبنائه وهو أبو بكر داعو، ولكن سرعان ما إنقلب عليه الأسكيا محمد الكبير وقتله في معركة قرب مدينة جاو في قرية أنكح، وبذلك تولى محمد الكبير الحكم[٤].

إستفاد الأسكيا محمد الكبير من خبرته العسكرية، كونه كان أحد القادة العسكريين في عهد سني علي، وكانت حركته قد إتخذت مظهراً إسلامياً واضحاً، وذلك باتجاهه إلى مملكة موشي الزنجية وإعلانه الجهاد عليها بعد إن إستشار أهل العلم والورع[٥].

---

(١) البرتلي ، مصدر سابق ، ص ١٧٧.

(٢) للمزيد حول سني علي ، ينظر ما يرد في الفصل السابع مملكة السنغاي الإسلامية.

(٣) Allias , Saad , Social history of Tombocto: The role of muslims scholors and notables 1400 – 1900, Cambridge , 1993 , P . 42.

(٤) للمزيد حول الأسكيا محمد الكبير ، ينظر ما سيرد في الفصل السابع الأسكيا محمد الكبير .

(٥) السعدي ، المصدر السابق ، ص ٧٤ ، ٧٧.

بدأ بأن طلب إلى ملوك هذه الدولة الدخول في الإسلام أو دفع الجزية، فلما أبوا حاربهم في ديارهم، فقتل رجالهم وخرب أرضهم وسبى نساءهم.

ثم إنساح فوق السهول لا يكاد يعوقه عائق، فوصل نفوذه غرباً إلى بلاد المانتجو والفولاني وشمالاً حتى مواطن الطوارق، وأمتد نفوذه جنوباً بعد إخضاعه مملكة موشي الوثنية(١).

وقد وصل نفوذ الأسكيا محمد الكبير إلى إمارات الهوسا كاتسينا وغوبير وكانو، وزنفرة وزاريا وخضعت كلها عام (٩١٩هـ/ ١٥١٣م) تقريباً. وكان هذا الخضوع بداية لظهور الثقافة الإسلامية في هذه الجهات. فظهرت كانو وكاتسينا كمراكز للثقافة في هذا الجزء من نيجيريا الحالية.

المرحلة الخامسة والأخيرة رغم أنها جاءت بعد المدى الزماني لهذه الدراسة، ولكن لضرورتها كونها تعتبر في نظر الباحث مرحلة مكملة لمراحل إنتشار الإسلام لذلك لم تُمهل فقد قادتها قبائل الفولانيين زمن إزدهار مملكتهم، بعد أن نجح الشيخ عثمان بن فودي في تأسيس مملكة فتية في السودان الغربي إتخذت من مدينة سوكوتو عاصمة لها ومن الدين الإسلامي وشريعته نمطاً وأسلوباً للحياة، وترتب على ذلك قيام مجتمع إسلامي على أنقاض إمارات الهوسا، حيث حلت جماعات الفولاني محل جماعات الهوسا، وتقلد أصحاب الألوية مناصب الحكم والإدارة، ومن ثم نشأت طبقات جديدة أخذت تؤدي دورها في الحياة السياسية، كما أثرت في النُظم الأجتماعية والثقافية السائدة آنذاك. فلقد كان لظهور طبقة الصفوة الحاكمة من الفولاني أثر عميق على أنماط السياسية، وعلى العلاقات مع الجماعات الأخرى داخل كل إمارة، هذا بالإضافة إلى أن الجهاد قد أدى إلى إعادة تشكيل وتوزيع السكان، بعد أن هاجرت جماعات كثيرة من إمارات جوبير وكاتسينا ودورا وزاريا من بلاد الهوسا وكونت دويلات جديدة في مناطق أخرى خارج حدود دولة سوكوتو(٢) .

---

(١) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، مرجع سابق ، ص ١٩٣.

(٢) Adeleye , R.A. Power and diplomacy in Northern Nigeria , 1804 – 1906 , London , 1971 , P . 58.

وقبل الجهاد الفولاني كانت جماعات الهوسا تمارس السيادة في مدنها المحصنة، وقد إعتاد الناس هذه النظم، وظل الشعب يدير شؤونه بنفسه فطور نظامه الأجتماعي الذي تأثر إلى حد كبير بالثقافة الإسلامية، وعلى الرغم من تأثر ثقافة الهوسا بالدين الإسلامي، إلا أن السكان لم يتحرروا تماماً من معتقدات أسلافهم القديمة، حيث مارسوا الكثير من البدع والعادات الوثنية، وظل الحال كذلك إلى أن جاء الزعيم الديني عثمان بن فودي فأعلن الجهاد في عام ١٨٠٤م، ضد سلطان جوبير وترتب على ذلك عدة حروب قضت على حكم أمراء الهوسا، وأدت في النهاية إلى قيام نظام جديد يدين بالطاعة والولاء لأمير المؤمنين في سوكوتو، وإرتفاع مكانة جماعات الفولاني(١).

وقد كان الهدف من جهاد الشيخ عثمان بن فودي، السعي نحو نقاء العقيدة الإسلامية مما شابها من بدع وتقاليد إرتبطت بالديانة الوثنية. مثل تلك التي كانت سائدة في بلاد الهوسا قبل الجهاد، مثل وضع التراب على الرؤوس عند التحية، وضرب الطبول والمزامير، وشرب الخمر وغير ذلك من العادات القبيحة التي لا تمت للدين الإسلامي بصلة(٢).

وهكذا فقد تميزت هذه المرحلة بنشر الإسلام واللغة العربية في المناطق المجاورة عن طريق جماعة الفولاني الذين أخذوا على عاتقهم تلك المسؤلية، وكذلك تصحيح العقيدة الإسلامية مما علق بها من رواسب وثنية شوهت جوهر العقيدة، وما حركة عثمان بن فودي إلا لأجل هذا الغرض.

ولقد توفرت عدة عوامل كان لها الدور البارز في تيسير عملية إنتشار الإسلام في السودان الغربي.

ثانياً:عوامل إنتشار الإسلام في السودان الغربي:

ما من شك في أن إنتشار الإسلام في الشمال الأفريقي، كان عن طريق الفتح أيام الخليفة الراشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما أمر القائد عمرو

---

(١) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٠ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٠٣ .

بن العاص بالتوجه إلى مصر وفتحها في عام ١٩ من الهجرة، لكن إنتشاره في السودان الغربي قد تم بالوسائل السلمية، إذا إستثني من ذلك الدور الريادي الذي قامت به دولة المرابطين بقيادة زعيمها الروحي عبد الله بن ياسين وقائدها السياسي أبو بكر بن عمر (رحمهما الله) واللذان سبق الإشارة إليهما. وكان هذا الإنتشار السلمي والسريع يُعزى لجملة من العوامل والمزايا التي إنفردت بها هذه العقيدة السمحاء عن الديانة المسيحية والمعتقدات الأخرى بشتى أشكالها.

وقد كانت بساطة العقيدة وسماحة الإسلام في مقدمة هذه العوامل، مما جذب إليه قلوب أهل المنطقة وحببهم في الدخول فيه.

وقام بهذه الرسالة الكبيرة العرب المسلمون، وساعدهم في ذلك الأمازيغ سكان شمال أفريقيا، حيث كانوا يفدون إليهم تجاراً وفقهاء ومعلمين، وكانوا قد أخلصوا في الدعوة إلى الدين، يهتدون بقوله تعالى :﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً ﴾[1].

وقوله تعالى :﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾[2].

وقوله تعالى :﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾[3].

وقوله تعالى :﴿ وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ ﴾[4].

كما أن للإسلام مزايا إختص بها دون سائر الديانات والمعتقدات لأن الداخل فيه لا يحتاج إلى جهد أو عناء، فإنه بمجرد نطقه بالشهادتين، يصبح عضواً في المجتمع الإسلامي وينعم بجميع الامتيازات التي يتمتع بها المسلمين.

ومما يؤكد أن الإسلام إنتشر بين سكان السودان الغربي عن رغبة وإقتناع لا عن رهبة وإكراه، أنه لم تستطع الديانات والمعتقدات الأخرى من الصمود أمام قوة حجته.

---

[1] سورة الأحزاب ، الآية ٢١.

[2] سورة البقرة ، الآية ٢٥□.

[3] سورة الكافرون ، الآية ٦.

[4] سورة يونس ، الآية ٩٩.

والمعروف أن الإسلام يناسب الجماعات المختلفة وأمزجتها وأذواقها كما أنه يتلاءم مع البيئات التي ينتشر فيها، ويخلق في كل منها طابعاً محلياً، فبعضها يرى فيه نظاماً سياسياً يناسب تقاليدها، فتؤمن به ليشد من أزرها في كفاحها ضد كل من عاداها من الكفار، وأخرى ترى فيه نظاماً إجتماعياً واقتصادياً يضمن لها حياة مترابطة متكافلة فتعتنقه هذه الجماعات أملاً في الأمن والإستقرار والرقي[1].

يقول (توماس أرنولد) :" ولا شك أن ما كان يلقاه السود الوثنيون من ترحيب المسلمين بدخولهم في الإسلام، هو الذي كان يرغبهم في الإنضمام إلى مجتمع ديني تتطلب حضارته التي تفوق حضارتهم أن يؤثروا التخلي عن كثير من عاداتهم وطباعهم البربرية، ومما يساعد في نفس الوقت مساعدة كبيرة جداً على تفسير نجاح هذا الدين، أن مجرد الدخول في الإسلام يدل ضمناً على الترقي في الحضارة، وأنه خطوة جد متميزة في تقدم القبيلة الزنجية عقلياً ومادياً[2].

والإسلام لم يكتفِ بإعطاء حرية العقيدة للناس فحسب، بل كفل لهم حرية التعبير عن أرائهم. لذلك أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بالتزام جادة العقل والمنطق في محاجة الخصوم، وأن يكون أسلوبهم في الدعوة إلى الإسلام هو مقارعة الحجة بالحجة، بلطف وحكمة، قال تعالى :﴿ ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن ﴾[3].

وقال تعالى مخاطباً المشركين:﴿ قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون، قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾[4].

والتفرقة العنصرية التي باعدت في إفهام الزنوج بين الواقعية والمثالية ليس لها مكان في الإسلام، فهو لا يعرف حواجز الطبقات، أو الجنس أو اللون. لا يحول بين زنجي مسلم وبين التمتع بحقوقه السياسية والاجتماعية كاملة[5]، فبينما نرى الكنيسة المسيحية لا تسوي بين أتباعها من الأفريقيين وأتباعها من الأوربيين،

---

(1) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٣٧.
(2) أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٩٦.
(3) سورة النحل ، الآية ١٢٥.
(4) سورة الأنعام ، الآية ١٤٨ ، ١٤٩.
(5) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٣٧.

نجد الإسلام قد آخى بين سائر الأجناس، وكفل لاتباعه الحرية والأمان، حتى أصبح الأفريقيون ينظرون إلى الإسلام على أنه دين السود، وإلى المسيحية على أنها دين البيض، لذا وجد الإسلام إقبالاً عظيماً بين الأمم الأفريقية. وفي ذلك يقول (توماس أرنولد) :" سرعان ما يُصبح الأسود المتحول إلى الإسلام مع المؤمنين على قدم المساواة، لا يحول دون ذلك لونه أو جنسه أو أية ملابسة من ملابسات الماضي"[١] ويقول أيضاً :" ومن المهم، أيضاً أن نلاحظ أن لون الزنجي وجنسه لم يحملا بأية حال إخوانه الجدد في الدين على أن يتعصبوا عليه. ولا شك أن نجاح الإسلام قد تقدم في أفريقية الزنجية (Nigritia) تقدماً جوهرياً بسبب عدم كل إحساس باحتقار الأسود"[٢].

إن هذه الإشارة من هذا المؤلف المستشرق، الذي عاش بالفعل التجربتين، المسيحية والإسلام، لتفسر إلى حد ما نجاح الداعية المسلم إذا ما قورن بالإرساليات المسيحية بين الشعوب الزنجية. ويتضح في أحيان كثيرة أن الأسود المتنصر يميل إلى الإحساس بأن أبناء دينه من البيض ينتمون إلى لون من الحضارة لا يلائم أوضاعه وطبائعه في الحياة، على حين يشعر في المجتمع الإسلامي بأنه أكثر تعلقاً به وأطمئناناً إليه.

ومن العوامل المهمة التي يسرت إنتشار الإسلام بالسودان الغربي هو نبذ العنصرية وإقرار مبدأ المساواة، فهي السر الحقيقي في نجاح الدعوة في المنطقة، ويرجع السبب في إعتناق الأفارقة الإسلام إلى أن الداعي المسلم كان منذ اللحظة الأولى، التي يعترف فيها المتحول إلى الإسلام بالعقيدة يسير على المبادئ القائمة على الإخاء والمساواة ونبذ الطبقية، كما أن لون الزنجي وجنسه لم يحملا بأية حال إخوانه في الإسلام علي أن يتعصبوا عليه[٣]، ومما شجع أهل المنطقة على إعتناق الإسلام أن الأسود بمجرد إعتناقه الإسلام لم يعد يعامل على أنه من طبقة منحطة، كما هي الحال في كثير من الأحيان في العالم المسيحي[٤]. وفي الوقت الذي يترفع فيه المبشرون المسيحيون عن الزواج من الزنجيات خوفاً من إثارة أبناء جلـــدتهم

---

(١) أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٩٦.
(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٩٤ .
(٣) المرجع نفسه ، والصفحة.
(٤) المرجع نفسه ، ص ٤٩٣ ــ ٤٩٤.

عليهم، نجد الدعاة والتجار المسلمين يتسربون إلى كل أنحاء المنطقة وينفذون في سهولة إلى الوثنيين ويحولونهم إلى الإسلام ويتزوجون من الزنجيات، ويسيرون مع أهالي البلاد على المبادئ القائمة على الإخاء والمساواة[١]. وقد علق أرنولد توماس على ذلك، بأن للإسلام صلة وثيقة بنفسية الأفريقي، ذلك أن تقارباً كبيراً قد ربط بين العقلية الأفريقية والتقاليد الإسلامية، إذ شعر الأفريقي المسلم منذ الوهلة الأولى بالأخوة الحقيقية بينه وبين الداعية، وبينه وبين أفراد المجتمع الإسلامي، وأصبح الزنوج ينظرون إلى الإسلام على أنه دين السود، وإلى المسيحية على أنها دين الأوربيين البيض، فالإسلام يدعو للخلاص، لكن المسحيين وضعوا الأفريقي في مكان منحط، بينما يدعو الإسلام إلى الثقة بالنفس، لأن أسمى الدرجات متوقف على الشخص نفسه، لهذا يشعر الزنجي الأفريقي أن الإسلام يجعله متصلاً بماضيه وبمجتمعه، في حين أن المتنصر يجد نفسه تائهاً فهو من جهة قد فقد مجتمعه وماضيه بأماله وآلامه، ومن جهة أخرى يجد أن المبشرين الأوربين لم يرضوا بادماجه في حضارتهم[٢].

ويتضح جلياً مدى ما يشعر به الأفريقي في المجتمع الإسلامي وتعلقه بدينه وإطمئنانه إليه، من خلال هذه العبارة التى أوردها المستشرق الإنجليزي (موريل Morel) عندما تعرض لمسلمي السودان الغربي الساكنين نيجيريا الحالية قائلاً :" لا يتطلب من وجهة نظر أهل نيجيريا أن يفقد أحدهم قوميته باعتبار أن ذلك شيء يصحب الدخول في الإسلام، ولا يستلزم تطوراً في الحياة الأجتماعية... ولا هو يقوض نفوذ الأسرة أو سلطة الجماعة. وليست هناك صورة بين الداعي إلى الإسلام والمتحول إليه، فكلاهما متساو أحدهما مع الآخر، لا نظرياً بل عملياً أمام الله، وكلاهما إفريقي، وهما من أبناء أرض واحدة. ومبدأ التآخي الإنساني يُنفذ تنفيذاً عملياً، ولا يعني الدخول في الإسلام أن ينصرف الداخل فيه عن شؤونه أو

(١) نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ٩٥.
(٢) المرجع نفسه ، والصفحة .

شؤون أسرته وحياته الاجتماعيـة، ولاعـن احترامـه لسـلطانه حكـام بـلاده الأصليين"[١].

يُفهم من هذا النص الذي أورده (موريل)، أن الإسلام عنـدما أطـل علـى المنطقة لم يعمل على طمس هوية الأفريقي، وهو الهـدف الـذي سـعى لأجلـه المبشرون الأوربيون، لأن الاستعمار الأوربي – أول ما يهدف في سـبيل تثبيـت دعائمه على شعب مستعبد، إلى أن يطمس تماماً كل أثر للتراث القديم الخاص بهذا الشعب كخطوة أولى نحو هدم الشعور الوطني وبالتالي يستطيع فـرض هيمنتـه عليه[٢].

دعا الإسلام الأفريقي إلى إعتناق الإسـلام دون أن يتخلـى عـن هويتـه الأفريقية الزنجية، لأن من مبادئ الإسلام الحفاظ على تماسـك الأسـرة والقبيلـة لتقوى شوكة الإسلام، ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة، فعندما دخل إلى المدينة المنورة آخى بين الأخوة الأعداء الأوس والخزرج ثم آخى بـين المهاجرين والأنصار تحت راية الإسلام، لأن الإسلام يدعو إلى الوحدة لا الفرقة، كما أن الإسلام أمر بطاعة الله والرسول وأولي الأمر، ومن هذه المبـادئ عمـل دعاة المسلمين على تحويل المجتمعات الأفريقية إلى الإسلام، والتخلي عـن ذلـك الموروث الثقافي الذي يتعارض مع مبادئه العقدية، كما دعي إلى المحافظة علـى تلك التي لا تتعارض معه. ومن هنا يتضح جلياً أن الإسلام عمـل علـى أفرقـة الإسلام، أي أن اعتناق الإسلام قد إكتسب الطابع الزنجي الأفريقي، ولم يعمل على أسلمة أفريقيا، أي تخلي الأفارقة عن هويتهم وتماسكهم، وهو الهدف الذي سـعى من أجله الأوربيون.

وقد كان لاعتناق الأفارقة للإسلام أثر بعيد المدى في حياتهم الاجتماعيـة، لان الإسلام–كما سبق الإشارة–لا يقيم وزناً للجنس أو للون وإنمـا يقـوم علـى مجتمع ديني يسوده الإخاء والمساواة والحضارة التي تفوق حضارة الزنوج قبـل

---

[١] Morel . A . D . Nigiria , Its people and Its problems, London , 1911, PP 216 – 217.

[٢] الباحث ، من فرضيات الدراسة.

إعتناقهم الإسلام، فهي تضمن لهم التخلي عن كثير من عاداتهم وموروثاتهم غير المنطقية ولا الأخلاقية وتضمن لهم الترقي في مضمار الحضارة عقلياً وخلقياً ومادياً.

لقد أستطاع الإسلام أن يقضي على الكثير من العادات البربرية الهمجية، التي لم تستطع الصمود أمام حجة الإسلام، ومن هذه العادات ما أورده (توماس أرنولد) حيث قال :" إن أقبح الرذائل وهي أكل لحوم البشر، وتقديم الإنسان قرباناً، ووأد الأطفال أحياء – تلك الرذائل التي نجد ما يبرر الاعتقاد بأنها كانت في وقت ما منتشرة في كل أفريقيا، ولا يزال في بقاع كثيرة منها، حتى تلك الجهات التي لا تبعد عن سواحل الذهب وعن مواطننا، – وقد اختفت فجأة وإلى الأبد. والمساكنون الذين كانوا يعيشون حتى ذلك الوقت عراة بدأوا يرتدون الملابس بل يتأنقون في ملابسهم، والمتساكنون الذين لم يغتسلوا قط من قبل، بدءوا يغتسلون، بل يكثرون من الاغتسال، لأن الشريعة المقدسة تأمر بالطهارة، وهو فرض لا ينطوي على تأثير قوي جداً في غرائزهم التي جُبلوا عليها"[1].

ومن العوامل التي يسرت انتشار الإسلام في أفريقيا بعامة، أنه في الإسلام تأخذ الحقائق شكلا ملموساً وواقعياً، تستطيع العقول الأفريقية أن تستجليه وتدركه بسهولة، وهو ما حمل الأفريقيين على الإقبال عليه، فالإنسان في نظر الشريعة الإسلامية يجازي بعمله، على أن يكون الحساب من نفس صنف العمل، والعقاب فيه يعود إلى الخالق رب العالمين وهو عاجل أو آجل، وهو أمر أفهم الأفريقي بقوته[2].

كما أن الإسلام إنسجم مع المفاهيم الأفريقية، ودافع عن تحريم الخمر تحريماً مقنعاً، وأبقى على نظام تعدد الزوجات الذي يسود مجتمعات الديانات التقليدية الأفريقية، لكن مع التحديد، وبشروط دقيقة، لأهداف تتعلق بالاقتصاد والمجتمع وبالأخلاق العامة. وقد ضيق الإسلام على المشتغلين بالرق، وأجبرهم

(1) أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٩٧.
(2) قداح ، مرجع سابق ، ص ٩٨.

على العمل بالمكاتبة، بل أنه ألغى كثيراً من موارد الرق، مما أقنع الأفريقيين باعتناقه(١).

وتاريخ الإسلام في السودان الغربي حافل بالنماذج والأمثلة الكثيرة للسلطنات الزنجية الخالصة التي علا شأنها في نظر المعاصرين جميعاً بصرف النظر عن اللون أو الجنس.كما حفل أيضاً بالعلماء السودانيين الذين تعلموا ووصلوا إلى مرتبة الإمامة والقضاء والفتيا، وذاعت مؤلفاتهم في العالم الإسلامي كله كما سيتضح في الفصول القادمة.

ولم يكن الدين الإسلامي تعاليم فحسب، لكنه دين وثقافة في كل زمان ومكان، متآلفين غير متنافرين كالتنافر بين المسيحية والنزعة المادية للحضارة الغربية.

لذلك ارتبط الإسلام بالعلم، وكان لهذا الارتباط أثر عظيم في حياة الزنوج. فالزنجي عندما يعتنق الإسلام يتحتم عليه تعلم القراءة والكتابة، وترتفع مكانته الاجتماعية كلما زادت ثقافته وإلمامه بعلوم الدين والفقه، ومن الملاحظ أنه في كل مكان وصل إليه الإسلام انتشرت الكتاتيب وأقبل الأفريقيون عليها لرغبتهم في تعلم القراءة، وقد أثر في نفوسهم ارتفاع مستوى إخوانهم المسلمين(٢).

ومن العوامل الرئيسة التي جعلت الأفارقة يعتنقون الإسلام عن رغبة واقتناع هو موقفه الحازم من الرق، الذي كان يمثل العمود الفقري لكثير من المجالات الاقتصادية في العصور الوسطى، إذ قيد الإسلام روافد الرق المتعددة، منها أن إنتماء المرء إلى شعب معين أو طبقة معينة كان يجعله رقيقاً في نظر شعوب أخرى، ومنها أيضاً الحروب التي تنشب بين القبائل أو الفئات من آن إلى آخر، كانت تجعل الأسرى أرقاء، إن لم يقتلوا.

فقد أمر الله بالإحسان إلى العبيد، وجاء الأمر مقترنا بعبادته فقال تعالى: ﴿ وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى

---

(١) المرجع نفسه ، والصفحة.

(٢) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٣٧.

وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً ﴾[1].

وهكذا سارت الدعوة في السودان الغربي على نهج الحبيب المصطفى لذلك أحس أهالي المنطقة أن الإسلام بالفعل يقوي الشعور بالوحدة، ويؤلف بين قلوب أفراد المجتمع ولا يقيم وزناً لحواجز اللون أو الجنس، بل يمنح الجميع أخوة إسلامية مشتركة. فهو من هذه الناحية أقوى من المسيحية وأبعد أثراً[2].

كما أن الإسلام يقوي من الشعور بوجود الله وبوحدانيته وبقوته، وبتبعية الفرد لهذا الإله وإحكام صلته به عن طريق صلوات يقوم بها كل يوم، بعكس ما نراه في المسيحية، فهي تجعل هذه الصلة يشوبها الغموض.

ومن مظاهر قوة الإسلام كونه جعل اللغة العربية، لغة القرآن، لغة عالمية للتفاهم في جميع أجزاء العالم الإسلامي، لذلك أصبح لزاماً على معتنقيه تعلم هذه اللغة لأنه لا يجوز قراءة القرآن مترجماً للغة أخرى، ولهذا أضفى على المجتمع الإسلامي وحدة ثقافية وإجتماعية.

لقد كان الإسلام في أفريقيا عنصر توحيد، يقاوم عناصر الفرقة وله قيمة إيجابية لا تقهر في تقوية الشعور بالجماعة والقضاء على حواجز اللون والجنس[3].

وصل الإسلام إلى أفريقيا قوياً موحداً لم تعتره المذاهب والخلافات المستحكمة بين الفرق، كما هو الحال عند المذاهب المسيحية، لقد إنتشر في السودان الغربي المذهب السني المالكي، مع بعض الاجتهادات والاتجاهات في بعض الحركات الدينية، وبهذه الصفة إستطاع الإسلام أن يفرض نفسه على الأفريقي المتعطش للخلاص والهدى وتتوق للكرامة والحرية والإحساس بالأهمية والكفاية في ظل مجتمع ترفرف عليه راية الإسلام.

---

(1) سورة النساء ، آية ٣٦.
(2) حسن إبراهيم حسن ، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية ، ص ٥٢
(3) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٣٨.

المبحـث الثانـي
وسـائل انتشـار الإسلام

لقد استطاع الإسلام أن ينتشر في السودان الغربي في وقـت مبكـر، وإذا كانت بعض المناطق في العالم الإسلامي قد وصلها الإسلام وثقافته عبـر وسـائل محددة كالفتح والهجرات، فإن القارة الإفريقية قد تمثلت فيها معظم الوسائل تقريباً، غير أن وسيلة الفتح قد تميز بها الشمال الأفريقي ولمدة محددة من الـزمن. أمـا مناطق ما وراء الصحراء، ومنها السودان الغربي فإن انتشار الإسلام بهـا كـان سلمياً[1].

وعلى الرغم من أن وسائل انتشار الإسلام والثقافة العربية فـي السـودان الغربي كانت محدودة الفعالية وفي نطاق ضيق منذ بداية تغلغل الإسلام والثقافـة العربية في الشمال الإفريقي حوالي النصف الأول من القـرن الأول الهجـري / السابع الميلادي حتى فترة إعلان جهاد المرابطين في القرن الخامس الهجـري / الحادي عشر الميلادي، فإن رقعة مداها بعدئذٍ بدأت في اتساع مستمر حتى مجيء القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة / السادس عشر والسـابع عشـر للمـيلاد، وسيتضح ذلك من خلال استعراض هذه الوسائل بهدف معرفة الكيفية التي استطاع الإسلام من خلالها النفاذ إلى تلك المناطق ومدى تغلغله وتمكنه في قلوب الأفارقة، وهذه الوسائل هي:

١. **الفتح:** كان الفتح أول الوسائل التي إتبعها المسلمون لنشر العقيدة الإسلامية في الشمال الإفريقي ومن ثم في السودان الغربي. وقد كان من أهداف الفـتح، إزالـة العوائق والعقبات التي تحول دون وصول الـدعوة الإسـلامية إلـى النـاس، لا لإجبارهم على إعتناقه، ولا لتحقيق مآرب مادية واقتصادية، بل لنشـر كلمـة الله بالتي هي أحسن ما أمكن ذلك. لذلك نجد المسلمين منذ عهد الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) يرسلون الرسل لدعوة الحكام والملوك لاعتناق الإسلام وعـرض هذه الدعوة السمحاء على شعوبهم. لهذا كانت أول سمة للفتح الإسلامي أنه لا يُكره

---

[1] العبيدي، عبد العزيز راشد، "وسائل إنتشار الإسلام في أفريقيا"- دراسة تاريخية، مجلة دراسات أفريقية، عدد ٦، الخرطوم، ١٩٩٠م، ص ٣٧.

الناس على اعتناق الإسلام ولكنه يعرضه عليهم ويترك لهم حرية الاعتناق وقبوله أو البقاء على دينهم إن كانوا من أهل الكتاب، لأن مبدأ الإســـلام لا إكـــراه فـــي الدين[1]. ففي عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) توسعت رقعة الدولة الإسلامية وأمتدت الفتوح إلى مناطق أفريقيا، ففتح عمرو بن العاص مصر سنة ٢٠هـــ والإسكندرية وبرقة سنة ٢١هـــ وطرابلس الغرب سنة ٢٢هـــ [2].

ولما فتح عمرو طرابلس كتب إلى الخليفة عُمر بن الخطاب يســـتأذنه فـــتح إفريقيـــة [تـــونس الحاليـــة] فـــرفض، وفـــي ذلـــك يـــورد إبـــن عـــذاري المراكشي(ت:٦٩٥هـ/١٢٩٦م) :" وفي سنة ٢٢هـــ بعدها، إفتتح بلاد طـــرابلس، وكتب إلى أمير المؤمنين عُمر بن الخطاب (رضى الله عنه)، يخبره بما أفـــاء الله عليه من النصر والفتح، وأن ليس أمامه إلا بلاد إفريقية، وملوكها كثير وأهلها في عدد عظيم، وأكثر ركوبهم الخيل. فأمره بالانصراف عنها، فأمر عمرو العســـكر بالرحيل قافلاً إلى مصر"[3].

ولما آلت الخلافة إلى عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، عزل عمرو بـــن العاص عن مصر وولى عبد الله بن سعد بن أبي سرح وأذن له في فتح إفريقيـــة، فخرج من مصر على رأس عشرين ألف مقاتل متجهاً إلى إفريقية[4]، ففتح قاعدتها قرطاجة سنة ٢٧هـــ، وفي سنة (٥٠هـــ / ٦٦٠م) دخل عقبة بن نـــافع الفهـــري إفريقية ففتح مدينة القيروان سنة (٥١هـــ / ٦٦١م) وكانت له ولاية ثانيـــة علـــى إفريقية (٦٢ – ٦٤هـــ / ٦٨١ – ٦٨٣م)، تابع فيها فتوحاته حتـــى وصـــل بـــلاد السوس الأقصى التي بنى بها مسجداً[5].

والجدير بالذكر أن عقبة بن نافع في ولايته الثانية كان أول عمل قام به هو ربط أبي المهاجر بالحديد لإساءته معاملته عقبة عندما عزله معاوية بن أبي سفيان ولتخريبه مدينة القيروان التي كان قد بناها عقبة، ثم ركب مع بعض وجـــوه مـــن

---

(1) حسن على الشيخي ، مرجع سابق ، ص ٣٤.
(2) السيوطي ، جلال الدين ، تاريخ الخلفاء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د ـ ت) ، ص ١٠٥.
(3) المراكشي ، إبن عذاري ، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ، ج ١ ، (تحقيق ومراجعة ج.س. كولان وليفي بروفنسال) ، الدار العربية للكتاب ، بيروت ، ١٩٨٣ م ، ص ٨.
(4) المراكشي ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٩.
(5) النحوي ، خليل ، أفريقيا المسلمة (الهوية الضائعة)، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٣ م ، ص ١١.

العسكر وبعض الصحابة والتابعين، ودار بهم حول مدينة القيروان، وهو يدعو لها قائلا :" يارب! إملأها علماً وفقهاً! واملأها بالمطيعين لك! واجعلها عزاً لدينك، وذلاً على من كفر بك"[1]، وبعد أن إستقر له الأمر في القيروان، عزم على الغزو في سبيل الله بعد إن إستخلف زهير بن قيس البلوي، ودعا أولاده وأعلمهم بقوله :" إني قد بعت نفسي من الله – عز وجل! – وعزمت على من كفر به، حتى أقتل فيه، وألحق به! ولست أدري أترونني بعد يومي هذا أم لا، لأن أملي الموت في سبيل الله"[2].

وقد بدأت المحاولات الأولى لنشر الإسلام بين الطوارق أثناء هذه الفتوحات، عندما توغل عقبة بن نافع في ديار الطوارق حيث كان أول عربي مسلم يرتاد تلك المناطق ويحمل أهلها على الإسلام. فغزا تيهرت، وهزم من إجتمع بها من بربر وروم، ثم غزا لواته وهوارة وزواغة ومطماطة– ثم زحف على طنجة ومنها إلى درعة وبلاد صنهاجة ثم إلى هكسوره، ثم نزل أغمات وريكة، ثم نزل منها على وادي نفيس. وقام عقبة من وادي نفيس وسار حتى نزل إيجلي بالسوس، وبنى فيه مسجداً[3] ثم سار عقبة من إيجلي حتى وصل ماسة، فأدخل فرسه في المحيط حتى وصل الماء تلابيبه، وقال :" السلام عليكم يا أولياء الله!" فقال له أصحابه :" على من تُسلم؟" قال :" على قوم يونس – عليه السلام!" ثم قال: " اللهم! إنك تعلم أني لم أطلب إلا ما طلب عبدك ووليك ذو القرنين ألا يعبد في الأرض غيرك!"[4] وبذلك يكون عقبة بن نافع قد فتح الطريق أمام التجار العرب الذين بدأو يخترقون الصحراء إلى مدينة أودغست، حتى إذا كان عهد الفاتح موسى بن نصير نجده يتصل بمواطن الطوارق ويردهم إلى الإسلام وينشئ مسجداً في مدينة أغمات التي ستغدو من مراكز الإسلام والثقافة العربية الهامة في المغرب الأقصى[5].

لقد كان لإسلام الطوارق في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي أثراً بالغاً في تاريخ السودان الغربي، إذ أدى إلى قيام حلف قوي يجمع الطوارق كلهم،

---

(1) المراكشي ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٢٣.
(2) المصدر نفسه ، ص ٢٣ ، ٢٤.
(3) المراكشي ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٢٥ وما يليها.
(4) المصدر نفسه ، ص ٢٧.
(5) حسن أحمد محمود ، دور العرب في نشر الحضارة في غرب أفريقيا ، مج ٤ ، ص ٥٥.

نجحوا في ظله في محاربة غانة الوثنية بعد أن زحفوا على أودغست وإتخـذوها حاضرة لهم. ولكن هذا الحلف تفرق عام ٣٠٦ هـ / ٩١٨م واستعادت غانة ما فقدته وظلت طوال الخمسين سنة التالية أعظم قوة في السودان الغربي[١].

والجدير بالذكر أنه لم تكن الصلات بين العرب والإسلام من جهـة وبـين سكان الصحراء الكبرى والسودان خارج وادي النيل من جهة أخرى على درجـة كبيرة من الترابط، ولكنه خلال العصر الأموي كانت جماعات من العرب تجـوب مناطق فزان ومراكش. وقد بدأت كانم تتحول إلى الإسلام بعـد إعتنـاق ملوكهـا للإسلام. وكان ذلك دون شك نتيجة لعلاقاتهم بكل من إفريقية ومصر. ولكن قبـل غزو الهلالية كان العرب في المغرب من القلة بمكان حيث لم يتمكنوا من السيطرة على الصحراء الكبرى سيطرة مباشرة. وكان شأنهم شأن الرومان والقرطـاجنيين من قبلهم يميلون إلى ترك الصحراء والمسـؤليات المباشـرة لحركـة التجـارة الصحراوية للطوارق، ومع بداية القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي كان انتشار الإسلام على الأقل في الأجزاء القريبة من الصحراء الكبرى، قد انتقل بصورة واضحة إلى أفراد قبائل صنهاجة الطوارقية التي كانت تتحكم في طريـق القوافل بين غانا ومراكش لتمكنهم من القيام بدورهم في تنشيط تعاليم الـدين مـن جديد. وكان لهذا الدور نتائجه البالغة الأهمية لكل من المغرب والسودان الغربـي على السواء[٢].

وتفيد المصادر التاريخية بأن زعيماً من قبائل صنهاجة وهـو يحـي بـن إبراهيم الجدالي كان قد توجه إلى مكة لأداء مناسك الحج. وكانت هذه الرحلة دافعاً له ليعبر عن مدى الزيف الذي يحيط بالعقيدة الإسلامية التي تعتنقها هذه القبائـل. فاصطحب معه شيخاً ورعاً متفقهاً في الدين هو عبد الله بـن ياسـين الجزولـي، ففرحت به قبائل لمتونة وجدالة ومسوفة في بادئ الأمر، ولما شدد عليهم في ترك ما هم عليه من المنكرات والرواسب الوثنية تبرأوا منه وهجروه، وانفضـوا مـن

---

(١) المرجع نفسه، والصفحة.
(٢) رولاند أوليفر، وجون فيج، مرجع سابق، ص ٩١.

حوله، لذلك قرر ابن ياسين الرحيل عنهم إلى بلاد السودان والاتصال بأهلها الذين إعتنقوا الإسلام، فلم يتخل عنه يحي بن إبراهيم، فاعتزل في جزيرة في البحر وأقام فيها مع صاحبه يعبد الله مدة ثلاثة أشهر[1].

ولما سمع الناس بأخبارهما بدأوا يتوافدون عليهما، فرادى وجماعات إلى أن وصل عددهم إلى الألف تقريباً، فأخذ ابن ياسين يقرئهم القرآن ويفقههم في الدين ويرغبهم في ثواب الله، وسماهم المرابطين لالتزامهم الرباط معه[2]. وبعد ما هيأ ابن ياسين تلاميذه وأعدهم أحسن إعداد وأطمأن إلى أن الأيمان قد ضرب بجذور عميقة في قلوبهم، زودهم بنصائحه وارسلهم إلى قبائلهم لدعوتهم وهدايتهم وتصحيح إسلامهم مما شابه من رواسب وثنية، وبالفعل إتجه كل رجل إلى قومه لنصحهم وإعادتهم إلى صوابهم لكن دعوتهم لم تجد لها صدى في نفوس ذويهم، فخرج إليهم ابن ياسين بنفسه فجمع شيوخ ورؤساء القبائل وأقام يحذرهم سبعة أيام. وهم لا يزيدون إلا عناداً وفساداً، ولما يئس منهم أمر جماعة من رجاله بجهادهم، وبدأ بقبيلة جدالة فغزاها عام (٤٣٤هـ / ١٠٤٢م)، فكانت أولى خطواته الجهادية بالسيف لمحاربة القبائل التي لازالت تدين بالديانات الأفريقية التقليدية[3]، ثم زحف على قبيلتي لمتونة ومسوفة فقاتلهما حتى أذعنتا إلى الطاعة والتوبة. ولما رأت قبائل صنهاجة ما نزل بتلك القبائل من هزائم سارعت إلى التوبة ومبايعة ابن ياسين وأقرت بالسمع والطاعة[4].

وفي عام (٤٤٧هـ / ١٠٥٥م) زحف ابن ياسين بقواته المؤلفة من المرابطين إلى أن وصل بلاد درعة، بطلب من فقهاء سجلماسة ودرعة وصلحائها لتطهيرها مما هي فيه من المنكرات والعسف والجور، فوجد بها عامل أمير سجلماسة فأخرجه عنها ودخلها منتصراً، بعد أن دارت بينه وبين مسعود المغراوي معركة ضارية قتل فيها مسعود وأكثر جيشه وفر من لم يقتل منهم،

---

(1) البكري ، المسالك والممالك ، مصدر سابق ، ص ٨٥٩ ، وما يليها، وابن خلدون ، مصدر سابق ، ج٦ ، ص ١٨٢،١٨٣ ، وكذلك ابن أبي زرع ، مصدر سابق ، ص ١٢٥.

(2) ابن أبي زرع ، المصدر السابق ، ص ١٢٥.

(3) المصدر نفسه ، ص ١٢٦

(4) ابن زرع ، مصدر سابق ، ص ١٢٨.

وأقام بها إبن ياسين حتى أصلح أحوالها، وغيّر ما وجد بها من المنكرات، وقـــدم عليهم عاملاً من لمتونة وترك بها حامية من المرابطين وانصرف إلى الصـــحراء فتمرد المغراويين وقرروا أن يتحرروا من المرابطين، ففتكوا بحاميتهم وزحفـــت زناتة المغراوية على سجلماسة، وقتلوا من كان بها من اللمتـــونين فـــي المســـجد الجامع عام (٤٤٦هـ / ١٠٤٥م). لذلك قرر إبن ياســين إســترجاعها وتأديـــب الزناتيين، فاتجه إليها في مئتي رجل من قبائل صنهاجة، وانضم إليه أبو بكر بـــن عمر اللمتوني بجيش كبير من قبائل لمتونة مسوفة ولمطة واستطاعوا هزيمة زناتة شر هزيمة واستعادوا سجلماسة مرة أخرى[1].

ومهما يكن من أمر فقد كان لهذه الأنتصارات التي حققها المرابطون صدى كبير فرفعت من شأنهم حيث تبوؤا مكانة عالية في نظر المجتمع تميـــزت بـــالقوة القادرة على حماية الإسلام، لذلك ازداد الناس تجمعاً حولهم فدخلت بلاد التكـــرور في حلفهم وفرضت الإسلام على غانا الوثنية، حيث توحدت الجبهة الإسلامية فـــي تلك المنطقة بانضمام قبائل الأمازيغ تحت راية واحدة وتوجيـــه قـــوتهم لنصـــرة الإسلام، وتم توحيد إتجاه الفكر الإسلامي في المنطقـــة والقضـــاء علـــى الفســـاد والإنحلال والأبتداع، وقضوا على ما كانت تروج له "برغواطة" مـــن بـــدع تلـــك القبيلة التي كانت غارقة في إختلاق البدع منذ زمن طويل، يذكر إبن أبـــــي زرع :" إن برغواطة قبائل كثيرة، وليس لهم أب واحد وأم واحدة، وإنما هم أخلاط مـــن قبائل شتى من البربر اجتمعوا إلى صالح بن طريف القائم بتامســـنا حـــين إدعـــا النبوءة في أيام هشام بن عبد الملك بن مروان، وكان أصله لعنه الله مـــن بربـــاط حصن من عمل شذونة من بلاد الأندلس ، فكان يقال لمن تبعه ودخل فـــي ديانتـــه برباطي، فعربته العرب وقالوا برغاطي، فسموا برغواطة... قدم إلـــى المغـــرب فنزل بلاد تامسنا. فوجد بها قبائل من البربر جهالاً، فأظهر لهم الإســـلام والزهـــد والورع، وأخذ بعقولهم واستمالهم بسحره ولسانه وأراهم من نيرجه[*] وتمويهاتـــه

---

[1] مجهول ، الحلل الموشية في ذكر أخبار المراكشية ، (تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة)، مطبعة الرشيد ، الدار البيضاء ، ١٩٧٩م ، ص ١١.

[*] النيرج: أخذ كالسحر وليس به، ينظر: إبن أبي زرع ، مصدر سابق ، ص ١٣٠.

فاستغواهم بذلك وأقروا بفضله واعترفوا بولايته، فقدموه على أنفسهم،... فادعا النبوءة وتسما بصالح المؤمنين، وقال لهم: أنا صالح المؤمنين الذي ذكره الله في كتابه العزيز على محمد عليه الصلاة والسلام، وشرع لهم الديانات التي أخذوها عنه"[1].

ولما سمع إبن ياسين بحال برغواطة وما هم عليه من الضلالة سار إليها على رأس قوة من المرابطين، وكان أميرها يومئذ أبو حفص عبد الله بن أبي عبيد محمد بن مقلد بن اليسع بن صالح بن طريف البرغواطي المتنبي، فدارت بينه وبين إبن ياسين معارك طاحنة، مات فيها من الفريقين خلق كثير، أصيب فيه إبن ياسين إصابات بليغة، ولما أحس بدنو أجله جمع قواته وقدم لهم توصياته ونصائحه، وطلب منهم إختيار أمير عليهم يتولى الرئاسة الدينية والسياسية فوقع الأختيار على أبي بكر بن عمر اللمتوني فقدمه إبن ياسين عليهم باتفاق من جميع أشياخ صنهاجة، وتوفي في مساء ذلك اليوم الذي يوافق يوم الأحد ٢٤ جمادي الأول عام (٤٥١هـ / ٨ يوليو عام ١٠٥٩م). ودُفن بموضع يُعرف بكريفلة بتامسنا(*) [2].

والجدير بالذكر أن أبي بكر بن عمر بعد أن فرغ من دفن معلمه وإمامه عبد الله بن ياسين، عبأ جيوشه واتجه إلى برغواطة مصمماً في حربه متوكلا على الله تعالى في جميع أموره، فاستأصل برغواطة حتى فروا بين يديه وهو وقواته في أثرهم يقتل ويسبي حتى أثخن فيهم وتفرقت برغواطة في الصحراء وأذعنوا له بالطاعة وصححوا إسلامهم، ولم يبق من ديانتهم أثر إلى هذا التاريخ[3]، وفي صفر من عام (٤٥٢هـ / ١٠٦٠م) خرج على رأس قوة عسكرية مكونة من صنهاجة وجزولة والمصامدة ففتح بلاد فازاز وجبالها وسائر بلاد زناتة، وفتح مكناسة، ثم زحف على لواته فحاصرها ثم دخله عنوة وقتل بها أعداد كبيرة من

---

(1) إبن أبي زرع ، مصدر سابق ، ص ١٣٠.
(*) لازال ضريح عبد الله بن ياسين معروفاً فراراً بكريفلة من أرض قبيلة زعير بحوز الرباط ، ينظر: إبن أبي زرع ، مصدر سابق ، ص ١٣٢.
(2) المصدر نفسه ، والصفحة.
(3) المصدر نفسه ، ص ١٣٣.

بني يفرن وكان دخوله لها في ٣٠ من ربيع الآخر (٤٥٢هـ / ٢ يونيو ١٠٦٠م)، فلما فرغ من فتح لواته إرتحل إلى مدينة أغمات، وكان قد تزوج بها من إمرأة إسمها زينب بنت إسحاق الهواري، أصلها من القيروان، فأقام معها مدة ثلاثة أشهر، وعندما سمع باختلال حال سكان الصحراء وكانوا من المسلمين، عزم أبو بكر بن عمر السير إلى الصحراء ليصلح أحوالها ويقيم بها ليجاهد الكفار من السودان. ولما عزم على الخروج إلى الصحراء طلق زوجته وقال لها عند فراقه لها:" يا زينب إنك ذات حُسن وجمال فائق، وأني سائر إلى الصحراء برسم الجهاد لعلي أرزق الشهادة والفوز بالأجر الوافر، وأنت إمرأة لطيفة لا طاقة لك على بلاد الصحراء، وأني مطلقك، فإن تممت عدتك فتزوجي إين عمي يوسف بن تاشفين، فهو خليفتي على بلاد المغرب"[1] وفي شهر ذي القعدة سنة (٤٥٣هـ / ديسمبر ١٠٦١م)، إتجه أبو بكر إلى النصف الثاني من الصحراء فهدأت الأمور بوجوده، وجمع عدداً كبيراً من الجيوش وخرج إلى غزو السودان وجاهدهم حتى فتح بلادهم، فقوض أركان مملكة غانا الوثنية وعقائدها التقليدية في عام (٤٦٩هـ / ١٠٧٦م)، واستولى على عاصمتها كومبي صالح وعين عليها حاكماً من الأمازيغ[2]. وعلى الرغم من أن بقائهم فيها لم يُعمر طويلاً فإنه أذهب قوتها كمملكة وثنية تدين بالعقائد الأفريقية التقليدية. ومنذ ذلك الوقت دخلت غانا تاريخها الإسلامي حتى أفولها في القرن (السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي). فقد أصبحت حكومتها إسلامية. وبإسلام حكامها دخل عدد كبير من سكانها في الإسلام[3] حيث قاد هذه الحملة كما سبق الإشارة أبو بكر بن عمر عام (٤٦٠هـ / ١٠٦٧م) واستطاع بعد جهاد دام أكثر من خمس عشرة سنة أن يستولى على القسم الأكبر من غانا وأن يضمه إلى دولة المرابطين، وأسلم ملكها تانكامنين (Tankamnin)، وتحول غالبية الشعب الغاني إلى الإسلام[1]. أما القبائل التي لم

---

[1] إبن أبي زرع ، مصدر سابق ، ص ١٣٤.

[2] المصدر نفسه ، والصفحة.

[3] البكري ، المغرب ، مصدر سابق ، ص ١٧٨ ، وكذلك إبراهيم طرخان ، إمبراطورية غانا الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ٤٦.

[1] البكري ، المغرب مصدر سابق ، ص ١٧٤.

تعتنق الإسلام فقد بحثت لها عن أوطان أخرى، فهاجر السرير صوب الجنـــوب، وهاجرت قبائل أخرى باتجاه الغرب وهاجر الفولبي إلى منطقة فوتاتورو[٢].

لقد كانت حركة المرابطين ذات دوافع دينية جعلتهم يقومون بهذه الحركـــة ليكسروا شوكة العناصر الإسلامية المتعصبة، وتنقية عقائدهم مما علق بهـــا مـــن رواسب وثنية أساءت إلى جوهر العقيدة الإسلامية، من جهة ولتحويل الزنوج من العبادات التقليدية الأفريقية إلى الإسلام من جهة أخرى[٣].

وبخروج المرابطين من غانا إنتهت حركة الفـــتح لغـــرض نشـــر الـــدين الإسلامي، لأن المؤثرات العربية الإسلامية بدأت تتسرب وبشـــكل تلقـــائي إلـــى مجتمعات السودان الغربي وزاد من فاعليتها ذلك الدور الفعال الذي قام بها الدعاة والفقهاء والمعلمون، يقول (جوزيف كيوك Joseph Cuoq) :" إن الإســـلام لـــم ينتشر على ضفاف السنغال بصورة منظمة، أو عن طريق الفتوح كما حدث فـــي بلاد المغرب، وإنما انتشر عفوياً كما تنماع قطرات الزيت... لقد ســـلك الإســـلام، بشكل طبيعي وهادئ، طرق القوافل وحل معهـــا فـــي محطاتهـــا وفـــي مراكـــز التجارة"[٤]. هذا وقد كان للدعاة والفقهاء الذين صاحبوا هذه القوافـــل فـــي حلهـــا وترحالها دور إذ وهبوا أنفسهم لنشر هذه الدعوة السمحاء في ربوع أفريقيا.

٢. الدعاة والمعلمون:

لقد إنتشر الإسلام – وهو دين الفطرة – بشكل شبه عفوي، وكـــان الـــدعاة والفقهاء المسلمون، وحيثما حلوا دعاة إلى الله، سلاحهم القدوة الطيبـــة والأســـوة الحسنة، ينشرون الإسلام فرادى وجماعات عزلاً غير مسلحين، وأكبر نشاط قـــام به الافراد في ميدان الدعوة هو الدور الذي قام به أفراد إكتسبوا حظاً من التعلـــيم الديني أو حجوا إلى مكة، وهؤلاء تختلف ألقابهم باختلاف المناطق التـــي ينتمـــون إليها، فبعضهم يُسمى المرابط أو ألفا أو المعلم أو الفقيه، وكل هذه الألقاب مدلولها واحد. وهؤلاء الناس يظفرون بنصيب وافر من الاحترام والتبجيل في المجتمعات

---

[٢] حسن إبراهيم حسن ، الإسلام السياسي والديني والثقافي ، ص ١٨٤.

[٣] رولاند أوليفر ، وجون فيج ، مرجع سابق ، ص ٩٢.

[٤] Joseph Cuoq , Histoire de L' Islamisation de L' Afrique de L' oust , P . 47.

التي يعيشون فيها. وهم أينما ذهبوا يُعاملون بـــأعظم مظــاهر الاحتــرام، وفـــي إستطاعتهم التنقل في حرية مطلقة ومن قرية إلى أخرى، ويصف أرنولد ما تحظى به هذه الجماعة من تقدير في مجتمعات السودان الغربي بقوله :" هؤلاء المعلمون الدينيون، أو المرابطون أو الألوفا (Alofas) كما يطلق عليهم بحســب إخــتلاف أسمائهم، يحظون بأوفى نصيب من التقدير. وفي بعض قبائل إفريقيا الغربية تضم كل قرية داراً لاستقبالهم، ويعاملون بأعظم مظاهر الأحترام والتقدير"[١].

لقد واكبت الدعوة الإسلامية حركة الفتوح، إذ كان من بــين رجــال تلــك الحملات العسكرية العديد من الدعاة، الذين ساروا في تلك الدروب. التي ســلكتها سنابك خيول الفتح، بل جاوزتها جنوباً، وتورد أحد المصادر التاريخيــة إشــارات تدل على توغل هؤلاء الدعاة في مناطق السودان فالبكري يصــف مملكــة غانــا الوثنية مؤكداً على وجود علماء وفقهاء بهذه المملكة[٢].

إن المصادر التاريخية في حقيقة الأمر لم تورد الكثير من المعلومات عــن حركة الدعوة والدعاة في تلك الفترة، وربما يعود هذا الأمر إلى كون الدعوة جزءاً من حياة المسلم، فكل المسلمين دعاة لهذا الدين، ويُشار إلى أن الأفراد المسلمين قد أدوا دوراً إيجابياً وفاعلاً في تاريخ إنتشار الإسلام في أفريقيا، لأن إفتقار الــدعوة الإسلامية إلى طبقة كهنوت تقوم على نشر العقيدة قد ضاعف من مسئولية الفــرد المسلم، فعليه وحده يقع العبء، وعليه وحده أن يؤدي هذا الواجب[٣]، فهو تكليــف عام وواجب ديني لا يمكن إفراده بخبر أو حادثة معينة. ومن ناحية أخــرى فــإن الدعوة في الغالب تكون بقناعة شخصية وإندماج من الإنسان نفسه من دون تكليف من الدولة أو تنظيم من قبلها. ومن هنا يصعب تتبع تاريخ جميع الدعاة والفقهــاء ومعرفة أسمائهم والأماكن التي ارتادوها.[١] إلا أن الشواهد تشير إلى قيام حركــة

---

(١) أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٩٢.
(٢) البكري ، المغرب ، مصدر سابق ، ص ١٧٥.
(٣) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٤٦.
(١) حسن علي الشيخي ، مرجع سابق ، ص ٣٩.

للدعوة الإسلامية منذ أن دخل الإسلام إلى أفريقيا في الأيام الأولى من القرن (الأول الهجري / السابع الميلادي).

وهكذا وبالرغم من ندرة المعلومات التي تتحدث عن الدعوة والدُعاة، فإن هناك بعض المعلومات التاريخية التي تؤكد على نشاط بعض هؤلاء الدعاة. فقد أجمعت بعض المصادر التاريخية أن الفقيه عبد الله بن ياسين الجزولي كان من أبرز هؤلاء الدعاة الذين وهبوا نفسهم وحياتهم في سبيل نشر الإسلام بالكلمة والنصيحة ثم بالسيف[٢].

هذا وقد ركز هؤلاء الدعاة إهتمامهم على إقناع أمراء القبائل والسلاطين، لأنهم يعلمون أن نجاحهم في إقناع هذه الفئة من الشعب يعني أن أقوامهم سوف يقتفون أثرهم في إعتناق الإسلام ذلك لأن الشعوب على دين ملوكهم. ففي السودان الغربي نجد أن كثيراً من حكامه قد أسلم على يد الدعاة من المسلمين، ومنهم ملك التكرور الذي إعتنق الإسلام مبكراً، يقول البكري :" حتى وليهم وأرجابي بن رابيس فاسلم وأقام عندهم شرائع الإسلام وحملهم عليها"[٣].

وقد كان إسلام وأرجابي السالف الذكر على يد دعاة المرابطين الذين أرسلهم الفقيه عبد الله بن ياسين إلى القبائل الملثمة والزنجية لترغيبهم في الإسلام، فكان أن إعتنق وأرجابي الإسلام، وطبق أحكام العقيدة الإسلامية بنجاح في مملكته، فاعتنق أهل مملكته الإسلام، ثم قام بجهاد القبائل المجاورة لمملكته، وأرسل الدعاة لنشر الإسلام، فانتشر الإسلام بين أهل سلي وحُسن إسلام ملكهم، وقام هو الآخر بالجهاد لأجل نشر الإسلام بين القبائل المجاورة خاصة قلنبو الوثنية[٤]، وتكون من التكرور دعاة للإسلام بين قبائل الولوف والفولبي والماندنجو بفروعها الأربعة، ونشروا المدارس الإسلامية في السودان الغربي واستعانوا

---

(٢) البكري ، المغرب ، مصدر سابق ، ص ١٦٥ ، ١٦٦ ، وكذلك إبن أبي زرع ، مصدر سابق ، ص ١٢٥.

(٣) البكري ، المغرب ، مصدر سابق ، ص ١٧٢.

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٧٢ ، ١٧٣.

بالدعاة من المرابطين في بلاطهم لتعليمهم الشريعة والفقه والقراءة والكتابة حتى أنهم قلدوهم في ملابسهم[١].

وقد بلغ من إجلال القبائل لأشخاص هؤلاء الدعاة والمعلمين، أنه كان لا يتعرض لهم أحد حين يجوبون خلال إمارات لا يعادي بعضها بعض فحسب، بل يتقاتلون مع بعضهم البعض في حرب، فيحترمهم الناس مثل هذا الأحترام الشديد، لا في البلاد التي إنتشر فيها الإسلام وحدها بل في القرى الوثنية التي يؤسسون فيها مدارسهم، حيث يحترمهم الناس باعتبارهم معلمي أولادهم، ويعتبرونهم واسطة بينهم وبين الله سواء في الحصول على حاجاتهم، أو في درء المصائب وصرفها عنهم[٢].

لقد إعتنق أهالي السودان الغربي الإسلام، ومن ثم تحولوا إلى دعاة له يرسخون ثقافته بين القبائل الوثنية، مما أكسب هذه الدعوة السمة المحلية، فجعلها مقبولة من أبناء جنسهم، بحيث سهلت الأتصال والمخاطبة والتفاهم[٣]. وفي كثير من الأحيان يتزوج بعض هؤلاء الدعاة من أهل البلاد، فيرحب الأهالي بدخولهم في نظامهم الاجتماعي، فيتوطد نفوذهم وتستقر أحوالهم، وهكذا تزداد مهمة الداعي يسراً ويستطيع نشر الإسلام بينهم بكل سهولة[٤].

وقد إمتد نشاط الدعاة إلى مملكة مالي فأسلم ملكها على يد أحد الدعاة المسلمين الذي قدم إليهم لتدريس القرآن وتفقيه الناس في أمور الدين، وكانت بلادهم قد أصابها القحط والجدب، وكاد هذا الملك أن يُفني ثروة البلاد من البقر والماشية، طلباً للإستسقاء وتقديمها قرابين لألهتهم دون جدوى، وكان عندهم ضيف مسلم فألمه حالهم وما هم عليه من الجهل والوثنية فقال الضيف للملك :" أيها الملك لو آمنت بالله تعالى وأقررت بوحدانيته وبمحمد عليه الصلاة والسلام وأقررت برسالته وأعتقدت شرايع [شرائع] الإسلام كلها لرجوت لك الفرج مما أنت فيه

---

(١) Mahoney , Florance , and I dowu . H.O , The peoples of Sengambia , Athousand years of African history , Ibadan Univ . Presse . Ibadan , 1967 , PP , 135 – 136.

(٢) أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٩٢.

(٣) Trimingham – J . S . Op . cit . PP 13 . 14.

(٤) Froelich , J,C , Essai sur les causes et Méthodies de L' Islamisa tion de L' Afrique de L' Ouest du xi^{e} siécle au xx^{e} siécle , Islam in Tropical Africa , Oxford Uvin Presse London , 1969 , P . 121.

وحل بك وأن تعم الرحمة أهل بلدك"(١) وبالفعل نجح هذا الداعية بفضل حكمته من إستمالة الملك فأشهر إسلامه، وعلمه الداعية ما تيسر من القرآن كما علمه الفرائض والسنن وفي ليلة جمعة أمره بالتطهر والوضوء وصعدوا على ربوة من الأرض، فقام الداعية يصلي والملك عن يمينه يأتم به فصليا من الليل ما شاء الله والداعية يدعو والملك يؤمن فما بزغ الفجر إلا والله قد أعمهم بالسقي، فحمد الملك الله وأمر الناس بكسر الدكاكير والأوثان وإخراج السحرة من بلاده وبذلك صح إسلامه وإسلام أهل مملكته فسمي بالمسلماني(٢).

ونظراً للجهود التي قام بها الدعاة في السودان الغربي، أصبحت لهم حظوى لدى ملوكهم فقد أشار القلقشندي إلى أن ملوك مالي ورعاياهم متمسكين بالإسلام... واستقدموا الفقهاء والعلماء من البلاد الإسلامية وتفقهوا في الدين(٣).

كما أشار الرحالة ابن بطوطة إلى المنزلة السامية التي كان يحظى بها الدعاة والعلماء والفقهاء في بلاط مملكة مالي فقال :"... والسودان لا يلبسون الطيلسان إلا في العيد ما عدا القاضي والخطيب والفقهاء، فإنهم يلبسونه في سائر الأيام"(٤)، وهذه دلالة قاطعة على قربهم من الملك، بل كانوا من خاصته وأهل مشورته.

هذا وقد تحدث الحسن الوزان عن مدينة تنبكت، وقال أنها كانت تعج بالقضاة والفقهاء والأئمة، وكان الملك يدفع لهم رواتب جزيلة، ويُعظمهم كثيراً، ويعاملون بكل احترام وتبجيل(٥).

أما في أيام مملكة السنغاي الإسلامية فقد كون العلماء والفقهاء والقضاة فئة حظيت باهتمام ورعاية حكام المملكة، فقدم هؤلاء الحكام الهدايا والعطايا الوفيرة لأفراد هذه الفئة وأصبحوا خاصتهم وأهل مشورتهم، فأسرة آل كعت، التي خرج منها القاضي محمود كعت، الذي وصل إلى منصب المستشار الخاص للأسكيا

---

(١) البكري ، المغرب ، مصدر سابق ، ص ١٧٨.
(٢) المصدر نفسه والصفحة .
(٣) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٥.
(٤) ابن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٦.
(٥) الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٧.

محمد الكبير، ولم يقف الأمر عند محمود كعت، بل تولى بعض أحفـــاده وأقاربـــه عدداً من المناصب القيادية في السنغاي[١].

ومن العلماء الذين عاشوا في السودان الغربـــي، وأدوا دوراً فـــاعلاً فـــي تاريخه، الفقيه إبراهيم الخضر الفاسي، الذي وصل إلى المنطقة قادماً مـــن بـــلاد المغرب وعاش فيها، وتزامن وصوله مع إعتلاء الحاج محمد الأسكيا سدة الحكم، فعينه كاتباً خاصاً له، وبقي في منصبه حتى توفي وخلفه إبنه حـــوي فـــي نفـــس المنصب[٢]، ويذكر محمود كعت أن الفقيه علي عبد الجبار اليمنـــي كـــان يعمـــل بديوان الأسكيا محمد الكبير وكان موضع ثقته[٣]، كما أن الفقيه موسى الأموي قـــد عمل مستشاراً خاصاً للأسكيا محمد الكبير[٤].

ومن الفقهاء الذين كان الأسكيا محمد يستشيرهم كثيراً في الشرع والسُـــنة، الشيخ عبد الرحمن السيوطي، والشيخ محمد بن عبد الكـــريم المغيلـــي، والشـــيخ شمهروش الجني، والشريف الحُسنى مولاي العباس، أمير مكة، وهو الذي أجلـــس الأسكيا محمد بمكة المكرمة ووضع على رأسه قلنسوة خضراء وعمامـــة بيضـــاء وأعطاه سيفاً وأشهد الجماعة الحاضرين أنه خليفة بأرض التكرور، وأن من خالفه في تلك الأرض فقد خالف الله تعالى ورسوله[٥]. وقد إعتبر الأسكيا محمد الكبيـــر ما أقدم عليه أمير مكة من منحه هذا اللقب شرفاً عظيماً خصـــه بـــه الله ســـبحانه وتعالى وأمير مكة، ولهذا بذل كل حياته داعياً إلى الله محباً للعلماء بانياً للمســـاجد والمدارس والزوايا مهتماً بالعلم والعلماء إلى أن لاقت روحه بارئهـــا، قـــال فيـــه محمود كعت وهو الذي عاصره يوماً بيوم :"... لا يقوم لأحد إلا للعالم والحجـــاج إذا قدموا من مكة، ولا يأكل معه إلا العلماء والشرفاء وأولادهم"[٦].

وهكذا حظي الدعاة والعلماء والفقهاء في السودان الغربي بمكانـــة خاصـــة وتبوؤا أعلى المناصب بهذه المناطق، حتى أنهم تميزوا عن بقيـــة الســـكان فـــي

---

(١) بلبع ، أحمد فؤاد ، "عبد الرحمن السعدي ، عصره وكتابه" ، المجلة التاريخية المصرية ، مج ٢٠ ، القاهرة ، ١٩٧٣ م ، ص ٩٩.
(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٦٨.
(٣) محمود كعت ، مصدر سابق ، ص ٧٤.
(٤) مرحباً ، مخطوط ، مصدر سابق ، ورقة رقم ٣٧.
(٥) كعت ، مصدر سابق ، ص ١٢.
(٦) المصدر نفسه ، ص ١١.

ملابسهم وهيئتهم، وقد لاحظ ذلك الوزان فقال :" يرتدي أهل هذه القرية [أي جني] لباساً حسناً، ويتلثمون بلثام كبير من قطن أسود وأزرق يغطون به حتى رأسهم، لكن الأئمة والفقهاء يتلثمون بلثام أبيض"(١).

يتضح مما سبق أن الإسلام إنتشر في السودان الغربي بوسائل سلمية مثل الدعاة والتجار والهجرات وغيرهم، وكان لأغلب السلاطين وشيوخ القبائل إلى جانب الدعاة دور فاعل وإيجابي في نشره بين القبائل. وقد نجح هؤلاء الدعاة نجاحاً عظيماً في أداء هذا الواجب المقدس إنطلاقاً من قوله تعالى :﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة﴾(٢) واستطاع الإسلام بذلك أن ينتشر بين شعوب السودان الغربي بالطرق السلمية والحجة والإقناع. وأقبل الناس على الدخول في دين الله أفواجاً.

كان هؤلاء الدعاة الذين وهبوا أرواحهم وأموالهم من أجل رسالة الإسلام، موضع ثقة الحكام ورؤساء المدن والقرى والقبائل. وكان الأخيرون يقربونهم إليهم ويأخذون مشورتهم في المسائل الفقهية والأمور الدينية، لذلك كان من أبرز خصائص انتشار الإسلام في بلاد السودان أنه ابتدأ بالطبقات العليا، والأسر الحاكمة، ثم إنتشر بعد ذلك بين الرعايا(٣).

ومما لاشك فيه أن الداعي المسلم إستطاع أن يمد القبائل الزنجية البدوية بكثير من الحقائق المتعلقة بالله وبالإنسان تصل إلى القلب، بل إستطاع إلى جانب ذلك أن يمنحهم ترخيصاً بالدخول في وحدة اجتماعية سياسية، تخولهم حق الحماية والمساعدة في البلاد الإسلامية قاطبة. وحيثما يستطيع المسلم أن يجد هناك داراً إسلامية، يجد الأفريقي الذي تحول إلى الإسلام، يردد أركان عقيدته، واثقاً من المأوى والقوت والنصيحة، وسرعان ما يجد نفسه في بلاده عضواً في طبقة ذات نفوذه، إن لم يكن في الطبقة السائدة.

---

(١) الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٣.

(٢) سورة النحل ، الآية ١٢٥.

(٣) Chailley Marcel , Histoir de L' Afrique Occidentale Française , Paris , 1962 , P . 33.

وبالرغم من الدور المهم الذي قام به الدعاة والمعلمون والأئمة في النهوض بحياة مجتمعات السودان الغربي ودفعهم إلى تطوير حياتهم الأجتماعية من خــلال هذا المعتقد الجديد، وبرغم إهتمامهم بنشر القيم الإنسانية التي دعــا إليهــا الــدين الإسلامي من نشر للخير وإحقاق للعدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس، فإنهم لم يحققوا هدفهم في نشر أفكارهم الإسلامية التي تجشموا الصعاب من أجلها، وذلــك بسبب الصراع الخفي القائم بين الإسلام الذي إنتشر بين قاعدة عريضة من قبائــل السودان الغربي من ناحية، والموروث الثقافي والتقاليد الوثنية من ناحية أخــرى، واتضح ذلك بشكل جلي في ممارسات سني علي ملك السنغاي والتي تمثلــت فــي جوره على الرعية واضطهاده لأهل العلم، وعدم تمسكه بالشريعة[1].

ويؤكد أحمد محمد كاني أن بعض حكام الســودان الغربــي بــالرغم مــن إقرارهم بالإسلام، فإنهم يركبون إلى بعض الأماكن "المقدسة" ويقدمون لها القرابين ويأتون بعوائد رديئة تنافي روح الإسلام، وذلك لإرضاء الآلهة وتوطيــد دعــائم ملكهم. ويعتبر العامة أن هؤلاء الحكام هم حُماة لهذه الأماكن "المقدسة" ويستمدون سلطتهم وقوتهم من حمايتهم لهذا الأماكن[2].

هذا وقد شهدت المنطقة في الربع الأخير من القرن الخامس عشر الميلادي تحولات هامة وحركة إصلاحية عظيمة قادها بعض سلاطين الســودان الأوســط والغربي مثل سلطان كانو محمد رمْفا وسلطان كاتسينا محمد كورو وسلطان زاريا محمد رابو[3]، وسلطان مالي منسى موسى ومن بعده منســى ســليمان وســلطان السنغاي الأسكيا محمد الكبير، وحركة الشيخ عثمان دان فودي. حيث اعتنى هؤلاء السلاطين اعتناء كبيراً بإحياء الشعائر الدينية ومحاربة العبادات الأفريقية التقليدية، وإضفاء الثوب الإسلامي على النظم السياسية، إضافة إلى توسيع قاعــدة التعلــيم وتشجيع العلماء لنشر العلم في مختلف أنحاء البلاد[4].

---

(1) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٦٠ ، كذلك كعت ، مصدر سابق ، ص ٤٣.
(2) أحمد محمد كاني ، مرجع سابق ، ص ٥٣.
(3) المرجع نفسه ، ص ٣٥.
(4) المرجع نفسه ، والصفحة.

لقد دأب الكثير من العلماء والفقهاء إلى جانب نشرهم للعقيدة الإسلامية بفضل ما اكتسبوه من علم ومعرفة، إلى تصحيح الكثير من العادات الموروثة من ممارسات الحكم والعادات والتقاليد، وتصحيح مفاهيم الإسلام، وتنقيته من البدع الوثنية، ومحاصرة المبدعين والبدع التي ألمت بالمجتمع. وإذا كان دور الدعاة قد تجسد خلال فترات حكم كانم وبرنو ومالي والسنغاي في الدعوة إلى الدين وممارسة المهام المختلفة فإن دورهم خلال فترة الحكم المغربي تميز بانتشارهم الواسع في كل ربوع منطقة السودان الغربي وبخاصة البوادي والأرياف والمناطق المحاذية للسودان الغربي جنوباً وشرقاً، وقد كان من نتيجة هذا الانتشار الواسع للعلماء بالمنطقة، انتشار الإسلام ووصول المؤثرات العربية الإسلامية إلى كل مكان في المنطقة، وفي تهيئة الأجواء لحركة اليقظة الإسلامية الكبرى التي إجتاحت تلك المناطق فيما بعد خصوصاً خلال القرن (الثالث عشر للهجرة / التاسع عشر الميلادي)(١).

٣. التجارة:

لئن كانت شمال أفريقيا قد وصلها الإسلام عبر وسائل متعددة من فتح وهجرة، فإن المنطقة الواقعة جنوب الصحراء كان الإنتشار بها سلمياً في غالبه ولم يقترن بالحرب، ولم يلجأ المسلمون للقوة لنشر الإسلام في هذه المناطق، ولعل هذا أكبر رد على أولئك الذين يدّعون أن الإسلام لم يصل إلى أي بقعة من العالم إلا بالسيف والقوة.

ومن الملاحظ أن معرفة أخبار بلاد السودان الغربي تمت على يد العرب، حيث بدأت تصل أخباره بشكل مباشر، ومستمر عن طريق الحجاج والتجار القادمين منها أو العائدين إليها(٢).

فقد أدت التجارة دوراً مهماً ورئيس في ربط الصلات بين العرب في المشرق العربي وشمال أفريقيا وشعوب بلاد السودان الغربي ووسطه، كما هو

---

(١) مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ١٥٥ ، ١٥٦.
(٢) مصطفى بن شقرون ، مرجع سابق ، ص ٦٠ ، ٦١.

الحال مع شعوب شرق القارة، وقد زاد دور التجار أهمية خلال الفترة التي شهدت قيام سلطة مركزية توفر الأمن والأستقرار خصوصاً في فترة إزدهار مملكتي مالي والسنغاي الإسلاميتين الممتدة من القرن الثالث عشر وحتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، حيث إمتد نفوذهما على معظم الطرق التجارية القادمة من الشمال الأفريقي والمتجهة جنوب الصحراء، وتعاظم نشاطهم التبشيري من خلال إزدياد نفوذهم السياسي في الأوساط الحاكمة واتصالهم بمختلف فئات الشعب، فأصبح الإسلام بمثابة تصريح ضروري لمن يريد ممارسة حرفة التجارة بنجاح مع الممالك الإسلامية في السودان الغربي[1].

وقد كانت بداية دخول الإسلام إلى غانا على يد التجار المسلمين وهو ما أكده البكري عندما وصف غانا[2].

وكان التجار المسلمون يمثلون حلقة الوصل بين أفريقيا والعالم الإسلامي، وقد كانت حركة التجار تتميز بالحيوية والنشاط، وكانت ذات بدايات مبكرة، يذكر السلاوي الناصري أن تجار المغرب كانوا يجتمعون في سجلماسة حاضرة بني مدرار، ثم يسيرون في قوافلهم إلى غانا وكانوا يقطعون المسافة في ثلاثة أشهر ذهاباً وشهر ونصف إياباً وكانوا يقايضون ما يحملونه من أمتعة بالتبر[3].

أما إبن حوقل فإنه يشير إلى أن الصلات التجارية مستمرة بين الشمال الأفريقي وبلاد السودان وسائر البلدان، حيث كانوا يجنون أرباح وفيرة، وكانوا يتصفون بكمال الأخلاق والمرؤة والتواضع والحنوّ على بعضهم البعض والسجايا الطيبة مما جذب إليهم قلوب الناس[4].

لقد واكبت الدعوة الإسلامية التجارة، فحيثما وصلت التجارة إنتقلت معها المؤثرات الثقافية العربية الإسلامية، يشير المستشرق توماس (أرنولد) إلى أن

---

(١) بن شقرون ، مصطفى ، "دور التجار المسلمين في نشر الإسلام بغرب أفريقيا في العصر الوسيط "، أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الأفريقية ، مرجع سابق ، ص ٦٠ ، ٦١.

(٢) للمزيد : راجع ما جاء في دور الدعاة في هذا المبحث .

(٣) السلاوي ، أبو العباس أحمد الناصري ، الأستقصاء لأخبار المغرب الأقصى ، ج١ ، (تحقيق وتعليق : جعفر الناصري ومحمد الناصري) ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، ١٩٥٥ م ، ص ٩٩.

(٤) إبن حوقل ، مصدر سابق ، ص ٩٦.

التجارة والثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي مرتبطتان كل الارتبـــاط[١]، ورغم قسوة بعض العوامل الطبيعية، فقد كان للطرق والمسالك التجارية دور هـــام في نقل المؤثرات العربية الإسلامية إلى وسط القارة الأفريقية وغربها[٢].

وغني عن البيان أن الإسلام إنتشر في كل مكـــان وصـــل إليـــه التجـــار المسلمون في العصر الإسلامي الأول، ذلك أن التاجر المسلم كان داعية إلى دينـــه إما بطريقة مباشرة من خلال ممارسة الدعوة أو بطريقة غير مباشرة، وذلك نتيجة إختلاطه وتعامله مع التجار الوثنيين، فيجذبهم إلى دين الإسلام بتعاملـــه الحســـن وخلقه القويم وصدقه في التعامل ومظهره الحسن، يقول توماس أرنولد :" فالتـــاجر سواء أكان من العرب أم البول أم الماندنجو، يجمع بين نشر الدعوة وبيع ســـلعته، وأن مهنته وحدها لتصله صلة وثيقة مباشرة بأولئك الذين يريد أن يحـــولهم إلـــى الإسلام... وإذا ما دخل مباشرة بأولئك الذين يريد أن يحولهم إلى الإســـلام... وإذا ما دخل مثل هذا الرجل قرية وثنية فسرعان ما يُلفت الأنظـــار بكثـــرة وضـــوئه، وإنتظام أوقات الصلاة والعبادة"[٣].

كما كان لتجار الفولاني والهوسا والتكرور دور كبير في نشر الإسلام، فقد كان هؤلاء التجار ينزلون في الأسواق الكبرى أو المراكز التجارية، ثم يحتكـــون بالزنوج عن طريق التجارة، ويؤثرون فيهم بنظافتهم وأمانتهم وسلوكهم الشخصي، وغالباً ما ينتهي هذا الاحتكاك بدخول كثير من هؤلاء الزنوج في الإسلام[٤].

لذلك كاد الإسلام أن يتركز في المراكز التجارية الهامة وفي وسط المـــدن الكبرى، ولم يقتصر دور التجار على التجارة وممارســـة المناشـــط الاقتصـــادية فحسب، بل كانوا يجمعون بين التجارة والتعليم، فإذا ما أستقر بهم المقـــام قـــاموا بنشر اللغة العربية وبناء المساجد والمدارس لتعليم القرآن الكريم وأصول الفقـــه، وهكذا أضحى التجار يقومون بمهمة نشر الدين الإسلامي إلـــى جانـــب نشـــاطهم

---

(١) أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٧١ ، ٣٧٦.
(٢) قاسم ، جمال زكريا ، الأصول التاريخية للعلاقات الأفريقية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٩٦ م ، ص ١٥٥.
(٣) أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٩١.
(٤) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٤٨ .

التجاري، فحملوا معهم العقيدة الإسلامية والثقافة العربية، وكان من نتائج إمتزاجهم وأختلاطهم بأهالي تلك البلاد أن تصاهروا معهم، مما أدى إلى إنتشار الإسلام بشكل تلقائي في تلك المناطق(١).

ولقد كان لِغنى القارة وإنتاجها لسلع كثيرة وخاصة سلعة الذهب المطلوبة في العالم الإسلامي والأوربي أثر على إجتذاب التجار المسلمين الذين مارسوا دور الوساطة لترويج هذه البضاعة فأقيمت الطرق التي تصل العالم بمناطق القارة(٢).

ومن المناطق التي وفد إليها التجار المسلمون "غانا" التي قامت في السودان الغربي، واشتهرت بتجارة الذهب الذي يأتيها من المناطق الجنوبية، يورد البكري:"... مدينة كوغة وبينها وبين غانة مسيرة خمس عشر مرحلة وأهلها مسلمون وحواليها المشركون وأكثر ما يتجهز إليها بالملح والودع والنحاس... وحواليها من معادن التبر كثير وهي أكثر بلاد السودان ذهباً"(٣)، فيقوم السكان ببيع هذه المنتجات للتجار المسلمين، لهذا تدفق التجار المسلمون على هذه المدينة وحملوا الإسلام ونشروه في ربوعها. وكان للمغرب علاقات تجارية واسعة مع أهالي البلاد الواقعة جنوبي الصحراء، يقول الشريف الأدريسي عند ذكره مملكة غانا :"... ومن مدينة ملل إلى مدينة غانا الكبرى نحو من إثنى عشر مرحلة في رمال ودهاس [قفار] لا ماء بها، وغانة مدينتان على ضفتي البحر الحلو وهي أكبر بلاد السودان قطراً وأكثرها خلقاً وأوسعها متجراً وإليها يقصد التجار المياسير من جميع البلاد المحيطة بها ومن سائر بلاد المغرب الأقصى وأهلها مسلمون وملكها فيما يوصف من ذرية صالح بن عبد الله بن الحسن علي بن أبي طالب"(٤).

كما إشتهرت مدينة تكدا بإنتاج معدن النحاس وصدرته إلى المناطق الإسلامية الأخرى، وكان وجوده فيها عامل جذب للتجار المسلمين، لذا إشتهرت

---

(١) حسن ، يوسف فضل ،" الجذور التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية" ، العرب وأفريقيا ، مركز دراسات الوحدة الأفريقية ، بيروت ، ١٩٨٤ م ، ص ٣٩.
(٢) مصطفى بن شقرون ، مرجع سابق ، ص ٦١.
(٣) البكري ، المغرب ، مصدر سابق ، ص ١٧٩.
(٤) الأدريسي ، مصدر سابق ، مج ١ ، ص ٢٢ ، ٢٣.

هذه المدينة بسمعة تجارية جعلتها محطاً لأنظار التجار، يقول إبن بطوطة:"... ولا شغل لأهل تكدا غير التجارة ويسافرون كل عام إلى مصر"[١].

وهكذا نجح عدد من التجار بفضل ما وصلوا إليه من مراكز سامية في الممالك السودانية من أن يُدخلوا سلاطين وملوك هذه الممالك في الدين الإسلامي، وعن طريقهم كانت الحاشية من الطبقة الأرستقراطية في المملكة تعتنق الإسلام أيضاً. وكانت حركة نشر الإسلام هذه التي قام بها الدعاة والتجار تستهدف الرؤساء والأفراد الذين في يدهم زمام الأمور، لأن طبيعة هذه الممالك قبل إسلامها كانت تنقسم إلى طبقات إجتماعية تراتبية، فكان معنى إسلام الطبقة الأرستقراطية والطبقة العسكرية اللتان تعتبران أعلى طبقات المجتمع، دخول بقية أفراد الشعب في الدين الإسلامي[٢].

وبعد اعتناق الأفارقة الإسلام، قاموا بالدور الذي قام به المسلمون الأوائل وتحولت مدنهم إلى مراكز تجارية تتصل عبر الطرق البرية بمناطق القبائل التي تدين بالمعتقدات المحلية التقليدية في الجنوب. وانتشر الإسلام نتيجة هذا الأتصال مع القبائل الجنوبية، ومن أهم المراكز التجارية التي أسهمت بدور فعال وأيجابي في نشر الإسلام غانا، وتنبكت، جني، مالي، وجاو[٣].

ويؤكد (هوبير ديشان) في معرض تناوله لإنتشار الإسلام بشكل خاص مبتدئاً بالطبقات العُليا فيقول :"... وكثيراً ما أنتشر الإسلام بالتمدد السلمي البطيء من قوم إلى قوم، فكان إذا ما إعتنقته الطبقة الأرستقراطية، وهي هدف الدعاة الأول، تبعتها بقية القبيلة"[٤].

والحقيقة أن نظام التجارة الصامتة[*] الذي ساد التعامل التجاري أول الأمر شكل عقبة أمام المد الإسلامي، لعدم الأتصال المباشر بين التجار، لكن سرعان ما

---

[١] إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٩٦ .

[٢] عصمت عبد المجيد دندش ، مرجع سابق ، ص ١٥٥.

[٣] حسن علي الشيخي ، مرجع سابق ، ص ٤٩.

[٤] هوبير ديشان ، مرجع سابق ، ص ١٢٨.

[*] كان أهالي ونقارا (Wangara) الذين يعيشون جنوب غانا منتجون للذهب، لكن لا يتوفر لديهم الملح الذي ينتجه سكان تغازا (Tagaza)، لذلك كانوا يقايضونه بالذهب، وكانت عملية المبادلة أو المقايضة تتم عبر نوع من التجارة "الصامتة" أي أن تتم المقايضة دون أن يتبادل الطرفان كلمة واحدة. وقد كانت سوق المقايضة تقام على مساحة منبسطة واسعة على شاطئ النهر، حيث يقوم التجار

أستأنس سكان الغابات بالتجار المسلمين ومن ثم بدأ التلاقي بين الطرفين والتعامل بشكل مباشر فزال هذا العائق.

ونتيجة لأمتزاج التجار مع أهالي المنطقة، ونظراً للفترات الطويلة التي كانوا يقضونها معهم، وربما هناك من أقام إقامة دائمة، لذلك تزوج كثير من التجار من المنطقة، فقد أورد الحسن الوزان :"... أن الملك [أي حاكم تنبكت] زوج إثنتين من بناته من أخوين تاجرين لغناهما"[١].

ويبدو من النص أن الملك المقصود إما أن يكون أحد حكام تنبكت زمن مملكة السنغاي، حيث زارها الوزان في القرن السادس عشر المتزامن مع حكمهم، وقد يكون الأسكيا الحاج محمد أو أحد أفراد أسرته هو الذي صاهر هذين التاجرين المسلمين. وذلك لما يكنه الأساكي من تقدير وإحترام للدعاة والتجار المسلمين.

والجدير بالذكر أن جموع التجار المسلمين قد تقاطرت عبر المسالك الصحراوية من المراكز الشمالية من طرابلس وفزان وتاهرت وسجلماسة إلى تنبكت وغانا وغيرها من مدن بلاد السودان الغربي[٢].

= الذين يحملون الملح بتهيئة الأرض التي ستقام عليها السوق، ويقوم كل تاجر بوضع الكمية التي جلبها من صخور الملح في كومة منظمة بشكل خاص، ويضع وراء كومة الملح أنواع البضائع الأخرى التي ينوي بيعها، من جلود الحيوانات المدبوغة والعاج وثمار الكولا والقطن.

وبعد أن يفرغ التجار من تكويم الملح وبضائعهم الأخرى، كانوا يقرعون الطبول، الدبه (DABA) وهي طبول ضخمة مصنوعة من جذوع الأشجار المجوفة، وهذه العلامة المتفق عليها بينهم وبين زبائنهم من قبائل الونجارا للدلالة على بداية السوق، وأنهم مستعدون للمقايضة.

ولكن هذه المقايضة كانت تتم في صمت كامل، وفور قرع الطبول يغادر التجار بضائعهم ويرحلوا بعيداً عنها. وفي غيبة التجار تصل القوارب التي تحمل الراغبين في الشراء من قبائل الونجارا.. ويقومون بفحص البضاعة ويقدمون لكل نوع من البضاعة ما يقابله من الذهب، ويضعون مقدار الذهب الذي حددوه لكل كومة بضاعة. ثم يرحلون إلى منطقة بعيدة عن ساحة السوق. وفي صباح اليوم التالي، يعود التجار مرة أخرى إلى ساحة السوق ليقدرو قيمة البضاعة الذي تركه زبائنهم على كل كومة، فإذا قبل التجار الصفقة فإنهم يدقون الطبول مرة أخرى علامة على قبول الصفقة ويأخذ كل تاجر كمية الذهب التي تركت ثمناً لبضاعته، ويرحل الجميع تاركين بضائعهم. أما في الحالات التي يقرر فيها التجار أن كمية الذهب لا تفيء بثمن السلعة، فإنهم يعلنون رفضهم لإتمام الصفقة فيتركوا بضائعهم والذهب المتروك أمام كل كومة ويرحلوا مرة أخرى بعيداً عن السوق... وعندئذ تعود جماعة الونجارا مرة أخرى لتختار أحد الأمرين الزيادة أو ترك الصفقة، وهكذا للمزيد : ينظر إبراهيم طرخان ، دولة مالي الإسلامية ، مرجع سابق ، ص ١٤١ ، وكذلك جوان جوزيف ، مرجع سابق ، ص ٥٣.

وقد عُرف هذا النوع من التجارة عند القرطاجيون ، يورد هيرودوت ، أن القرطاجيين لهم تجارة مع قوم يسكنون وراء أعمدة هرقل ، يسافرون إليهم ، وحين يبلغون أرضهم ، يعرضون بضاعتهم في ترتيب حسن عند المرفأ ، ثم يشعلون ناراً ليصعد منها الدخان ، ويقفلون عائدين إلى مراكبهم ، فيأتي أولئك القوم عند رؤية الدخان ليضعوا مقداراً معيناً من الذهب على الأرض مقابل تلك البضاعة ، ثم يبتعدوا مسافة ويقبعوا في مكانهم فينزل القرطاجيون إلى الشاطئ ، ليحملوا الذهب معهم ، فإذا وجدوا ما دفع متناسباً أخذوا ثمن بضاعتهم ورحلوا ، وإلا مكثوا حيث هم ، حتى يقترب الزبائن ويزيدوا بما يرضي التجار ، والصدق والأمانة في هذه العلاقة بين الطرفين على أتم وجه ، فلا القرطاجيون يمسون الذهب ما دام دون السعر المطلوب ولا الأهالي يمسون البضاعة قبل أن يحمل أصحابها الذهب ويمضوا في طريقهم ، للمزيد : ينظر ، هيرودوت ، تاريخ هيرودوت ، (ترجمة ، عبد الإله الملاح) ، (مراجعة أحمد السقاف ، وحمد بن حراي) ، المجتمع الثقافي ، أبو ظبي ، ٢٠٠١ م ، ص ٣٦٩ .

[١] الوزان ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص ١٦٦.

[٢] مصطفى بن شقرون ، مرجع سابق ، ص ٦١ ، ٦٢.

ونتيجة لهذا الأرتباط التجاري، فقد إستقر عدد من التجار المسلمين في المدن الأفريقية وكونوا لهم أحياء خاصة بهم أقاموا فيها المساجد والمدارس كان لها عظيم الأثر في نشر التعاليم الإسلامية، والدليل على وجود هذه الجاليات المسلمة ما سبق أن أورده البكري في القرن الحادي عشر الميلادي من وجود مدينة يسكنها المسلمون، ثم ما شاهده إبن بطوطة فى رحلته، حيث أفاد بأن قرية زاغري، يسكنها تجار السودان، ويسكن معهم جماعة من البيضان(*) وفي مالي توجد جماعة من البيضان، منهم محمد بن الفقيه الجزولي، وشمس الدين بن النقويش المصري، وكان قد نزل بمحلة البيضان، وقصد منزل محمد بن الفقيه الجزولي، وكانوا قد أكرموا وفادته، وقدموا له كل مل يحتاجه(١).

ويسترسل إبن بطوطة في حديثه ويسوق معلومات مفادها مصاهرة حكام وسلاطين المنطقة تجار ودعاة المسلمين، فيقول :" وكان إبن الفقيه متزوجاً بنت عم السلطان"(٢).

ويُفهم من هذا النص أن إبن الفقيه الجزولي، يُعتبر صهر منسى سليمان، سلطان مالي في الفترة التي زار فيها إبن بطوطة مالي في القرن الخامس عشر الميلادي.

لقد أسهم التجار المسلمون بمن فيهم المغاربة بدور كبير في عملية التبادل التجاري مع بلاد السودان وحمل هؤلاء التجار سلع المغرب ومعها العقيدة الإسلامية ونشروها في السودان الغربي وأسسوا بها مراكز تجارية، سرعان ما تحولت إلى مراكز ثقافية إسلامية، وارتبطت بعض البيوت المغربية بهذا النشاط التجاري فيها مثل آل المقري الذين كونوا أعمال تجارية تخدم التجارة بين المغرب

(*) من الأباضية الخوارج ، ويسمون صغنغو ، المقصود هنا لون بيض البشرة القادمين من الشمال الأفريقي ومنهم الأباضية ، ينظر إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٠.

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٨١ .

(٢) المصدر نفسه والصفحة .

وبلاد السودان الغربي وتتخذ من مدن سجلماسة وتنبكت ومالي مراكز لها[١]، كما كانت تنبكت هي الأخرى قبلة للتجار والعلماء من كل حدب وصوب[٢].

وبالإضافة إلى الدور الذي أداه التجار في نشر الإسلام ونقـل المـؤثرات العربية الإسلامية إلى السودان الغربي، فإن طرق القوافل والمراكز التجارية كانت شرياناً رئيسياً للحياة الاقتصادية في المنطقة، وقد ظلت في الوقت نفسه وكما سبق الإشارة مركزاً إشعاعياً للمؤثرات الثقافية حيث أصبحت المحطات المنتشرة علـى طول القوافل التجارية عبر الصحراء الكبـرى بـؤراً لتواصـل الأفكـار تـأثراً وتأثيراً[٣].

هذا وقد إرتاد التجار من المسلمين بلاد السـودان، عبـر مجموعـة مـن المسالك، أهمها تلك التي إخترقت الصحراء الكبرى منطلقة من الشمال الأفريقـي مثل الأسكنـدرية ، طرابلس، تونس، الجزائـر، أو من المراكـز الكائنـة علـى تخـوم الصحراء مثل توات، تلمسان، سجلماسة، غـدامس، فـزان ، زويلـة[*] ودان[*] ورجلان[*] وغيرها. متجهة إلى السودان الغربي، وتتأكـد أهميـة هـذه الطرق التجارية إذا ما عرفنا أن موانى الشمال الأفريقـي، كانـت تقـوم بـدور الوساطة التجارية بين مناطق الإنتاج المداري الأستوائي في الجنوب، وبين شعوب الشمال الأفريقي[٤] وقد كان السودان الغربي يستورد كل ما يحتاجه من المغـرب والمشرق العربيين، وأوربا وآسيا عن طريق هذه الموانى، وعـن طريقهـا يـتم تصدير المنتوجات الأفريقية إلى تلك البلدان.

---

[١] بوفيل ، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثرها في تجار الذهب عبر الصحراء الكبرى ، ص ١٢٩.

[٢] عبد الرحمن السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢١.

[٣] التكينك ، جميلة أحمد ، مملكة السنغاي الإسلامية في عهد الأسكيا محمد الكبير (١٤٩٣ - ١٥٢٨) ، منشورات مركز جهاد الليبيين ، طرابلس ، ليبيا ، ١٩٩٨ م ، ص ١٥٢.

[*] زويلة : تطلق على عدة مواضع منها أحد أرباض المهدية، بتونس ، كما تطلق أيضاً على أحد أبواب القاهرة ، وكذلك قصبة أعمال فزان وهي المقصودة هنا والتي ظلت طيلة العصر الوسيط المركز الشرقي للتجارة الصحراوية مع بلاد السودان حتى تأسيس مرزق في القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي وهي التي سلبتها دورها ، ينظر : Despois , Jean , Enclopédie de L' Islam , article , "Fazzan" T , II , PP , 895 , 898.

[*] ودان : تطلق على عدة مواضع أقدمها قرية الحجاز تقع بين مكة والمدينة . كما تطلق على مدينة بأفريقيا ، في برقة مسيرة عشرة أيام من زويلة ، وهي المقصودة هنا ، ينظر ابن سعيد ، أبو الحسن علي بن موسى ، كتاب الجغرافية ، (تحقيق إسماعيل العربي) ، المكتب التجاري للطباعة ، بيروت ، ١٩٧٠ م ، ص ١٢٧.

[*] ورجلان : ورقلة الحالية ، تأسست سنة ٤٦٧هـ / ١٠٧٤م ، بواحات الجزائر الحالية ، إثر تخريب سدارته قاعدة الإمامة الرستمية الثانية ، في موضع قريب من أطلال هذا الموقع بأقليم الزاب ، حيث أسسها الأباضيين الغازين من سدراتة ، كما ينسب تأسيسها إلى قبيلة ورقلان أيضاً التي كانت تعيش بتلك الجهة ، ينظر : LETHIELIEUX , Jean , Ouargla Cité saharienne , Paris , 1983م , PP , 87 – 98.

[٤] طرخان ، دولة غانا ، مرجع سابق ، ص ٢٤.

وبالرغم من النطاق الصحراوي المقفر الذي يفصل بين الشمال الأفريقي وبين السودان الغربي، إلا أن هذا الحاجز لم يقف جسراً يستحيل عبوره إذ إضطلعت حركة التبادل التجاري والأتصال السكاني بدور كبير في تواصل العلاقات الحضارية، وتنمية التبادل الأقتصادي، وانتقال المؤثرات الإسلامية إلى المنطقة، الأمر الذي أعطى الصحراء الكبرى أهمية قصوى في مسار تاريخ المناطق الواقعة شمالها وجنوبها[1] وكانت وسيلة الإتصال المستعملة آنذاك الجمل[*].

وكانت أهمية طرق القوافل العابرة للصحراء، تتغير حسب الظروف السياسية التي تعيشها المنطقة وطبقاً لقيم الدول وانهيارها، وانتقال مراكز الثقل السياسي والاقتصادي، ففي عهد مملكة غانا كانت المسالك الغربية أكثر أهمية وحيوية، وبانهيار وقيام مملكة مالي، إنحرفت هذه الطرق شرقاً، أما في عهد مملكة السنغاي، فقد ضعفت أهمية الطرق الغربية، ونشطت الطرق الشرقية عند قيام ممالك الهوسا[*].

ومهما يكن من أمر، فإن هذه الطرق التجارية جميعها، قامت بدور بارز في دعم أواصر هذه العلاقات، وانتقلت عبرها المؤثرات العربية الإسلامية إلى منطقة السودان الغربي وقامت على أطرافها مراكز تجارية تحولت إلى مركز ثقافية حضارية، والتي سيتم تناولها بشكل مفصل في هذا البحث وهذه الطرق هي:

أ . الطريق الغربي، يمتد من سجلماسة إلى ولاته، ثم إلى تنبكت وجني وجاو[2].

ب . الطريق الذي يمتد من سجلماسة إلى توات ثم تنبكت[3].

---

[1] زاهر ، رياض ، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٨ م ، ص ٢٨.

[*] تعد الإبل من الحيوانات الصبورة ، إذ بوسعها السير معدل من خمسة إلى ستة أيام دون أن ترد الماء. وتصل طاقة تحمل بعضها إلى عشرين يوماً ، فتسمى الإبل الجواري ، ويمدنا ريمون موني (Raymond Mauny) بمعلومات هامة تتعلق بسرعة الإبل ، بأن سرعة الجمل تتراوح بين ٨ و ١٠ كلم في الساعة إذ كان لا يقل إلا راكبه ، ولا تتجاوز المسافة التي يستطيع الجمل المحمل بالأثقال قطعها سوى ٦٠ كم في اليوم ، ينظر : Mauny , Raymond , Tableau géorgraphiqe de L' oust Africain au moyen – âge d'aprés Les sources écrites , La tradition et L'archéologie , Daker – I . F . A . N , 1961 , P . 393.

[*] الملاحق : (٣) ، (٤) .

[2] عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي في عهد الأسكيين ، ص ٢١٤.

[3] الأمين عوض الله ، مرجع سابق ، ص ١٢٥.

ج . الطريق الذي يبدأ من ورقلة إلى جاو. ويتصل هذا الطريق ببعض الموانئ الجزائرية على ساحل البحر المتوسط ومنها بجاية وسكيكدة(١).

د . الطريق الذي ينطلق من واحة الجريد بتونس، ثم ورقلة وأسواق غدامس(٢).

هـ . الطريق الذي يبدأ من طرابلس الغرب، ويمر بغدامس، ويمر فرع منه بفزان وينتهي إلى برنو وجاو(٣).

و. الطريق الذي يبدأ من مصر مروراً بواحة سيوة(*)، فتادمكة، ثم جاو وصولاً إلى تنبكت(٤).

ز. الطريق المنطلق من تلمسان ويمر بغرداية(*)، وتوات وينتهي إلى تنبكت(٥).

مما سبق يتضح أن أغلب الطرق القادمة من الشمال الأفريقي تنتهي بأكبر مراكز التجارة والعلم في السودان الغربي والتي شهدت عصوراً مختلفة من غانا إلى مملكة مالي إلى السنغاي، وقد كانت هذه الطرق تنقل البضائع التجارية وكان العلم والحضارة والإسلام يسيرون في ركاب هذه القوافل.

هكذا إستطاع التجار المسلمين من بسط تأثيرهم في مناطق لم تطأها الأقدام من قبل، وأن يجولوا في الأراضي المألوفة وهم أكثر أمناً وطمأنينة، زد على ذلك أن منع تجارة الرقيق أزال عقبة من العقبات الكبيرة في سبيل إنتشار الإسلام في أفريقيا ذات المعتقدات المحلية التقليدية.

وإذا كان لهؤلاء التجار دور هام في نقل الإسلام والمؤثرات العربية الإسلامية إلى منطقة السودان الغربي، فإن إنتشار الإسلام والثقافة العربية قد أدى هو الآخر إلى مضاعفة النشاط التجاري بين الشمال الأفريقي وغربه، لما للتجارة من مكانة، حيث أفرزت طبقة جديدة من التجار العرب والأفارقة، ووقع نتاج لذلك

---

(١) زبادية ، مملكة السنغاي ، مرجع سابق ، ص ٢١٤.

(٢) المرجع نفسه والصفحة.

(٣) سعودي ، محمد عبد الغني ،" الإتصالات العربية الأفريقية "، بحث منشور في كتاب صادر عن منظمة الكسو ، العلاقات العربية الأفريقية ، دراسة تحليلية لأبعادها.

(*) واحات في مصر بالصحراء الغربية ، قرب حدود ليبيا . فيها آثار هيكل آمون ، ينظر المنجد في اللغة والإعلام ط ٣٨ ، دار المشرق ، بيروت ، ٢٠٠٠ م ، ص ٣٢٤.

(٤) Fage , J . D, Introduction of the history of west Africa , Cambridge , 1959 , P . 22.

(*) غرداية : مدينة في الجزائر بالواحات . ينظر : المنجد في اللغة والإعلام ، مرجع سابق ، ص ٣٨٨.

(٥) زبادية ، مملكة السنغاي ، مرجع سابق ، ص ٢١٣.

العديد من المراكز التجارية التي أدت أدواراً متميزة في حياة المنطقة بتحولها إلى مراكز ثقافية وعلمية، فاقترنت التجارة بالعلم، وبهذا أصبح التجار يشـــكلون فئـــة متميزة في المجتمع، بل أن بعض قبائل السودان الغربي إتخذت من التجارة حرفة رئيسة لها، وأصبحت في المدن التجارية الهامة أحياء خاصة للتجار العرب، شيدوا فيها مساكن خاصة لهم ومستودعات لبضائعهم، وحرض هؤلاء التجار على تعلـــيم أبنائهم في المدارس والمساجد وغيرها من المراكز العلمية إلى جانب زملائهم من أبناء المنطقة. وكان ذلك مدعاة للإختلاط والامتزاج والتبادل الثقافي والحضـــاري بين التجار الوافدين وإخوانهم من سكان المنطقة(١).

٤. الهجرات:

لقد كان للهجرات القبلية الجماعية صوب بلاد السودان الغربي، وإستيطانهم في المراعي حول أحواض الأنهار والسهول والمـــدن، وإنـــدماجهم ومصـــاهرتهم للأفارقة بالغ الأثر في نشر الإسلام وثقافته. هذه الهجرات والإتصـــالات كانـــت ظاهرة واضحة منذ القرن الأول الميلادي، غير أنها لـــم تكـــن تتجـــاوز مجـــرد الأنتقالات الموسمية لقبائل المغرب عند أطراف الصحراء، والإحتكـــاك بـــبعض المراكز الأمامية التي أنشأتها الشعوب الزنجية أو مجرد غارات لأقتناص العبيـــد، إضافة عن بعض الإتصالات التجارية بين المغرب وأسواق إفريقية(٢).

وعندما بسط العرب نفوذهم على المغرب تغير طابع هذه الهجرات، بحيث أخذت هذه القبائل تتحرك باتجاه الجنوب من أجل الإقامة الدائمة، وهـــذا التحـــول سببه أن الرومان لم يكن نفوذهم يتوغل بعيداً عن الشـــريط الســـاحلي، وحصـــنوا مدنهم خوفاً من القبائل البدوية، أما العرب فقد أخضعوا قبائـــل البـــدو لســـلطانهم وأصبح هؤلاء البدو جزء من العالم الإسلامي(٣).

هذا وقد كانت القبائل تزداد في زحفها كلمـــا تعـــرض المغـــرب لمشـــاكل سياسية، وكانت تحيا حياة مستقلة ذات طابع حربي لأجل المحافظة على كيانها من

---

(١) مطير سعد غيث، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي، ص ١٥٩.

(٢) Fage, An introduction to the history of west Africa, Cambridge, 1955. p. 10.

(٣) حسن أحمد محمود، دور العرب في نشر الحضارة في غرب أفريقية، ص ٥١.

التفكك، وكانت تعتمد على تربية الماشية والإبل وتربية الخيل، كما كانت تعمل على توسيع نفوذها على حساب أوطان الزنوج بعد أن وصلوا إلى مواطنهم في أدرار، وتكتفي هذه الجماعات البدوية بإخضاع الشعوب الزنجية بقوة السلاح ثم تفرض عليهم الجزية، ثم يتم الأختلاط التدريجي مع السكان المحليين وتنشأ طبقة من المولدين تتولى مقاليد الأمور وتتعلم من سادة الأمس شئونهم العسكرية ونظمهم الاجتماعية والدينية[١].

لقد إستوطنت في الصحراء من القرن (الثاني الهجري / الثامن الميلادي) إلى القرن (السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي)، جماعات يتألفون من عناصر شديدة الأختلاف، فاستوطن الصحراء الغربية والوسطى جماعات من أصل بربري (أمازيغي)، مختلطون بعض الشيء بدم زنجي. أما الصحراء الشرقية، بما فيها الصحراء الليبية، فكان يسكن جزءها الشمالي سكان هم أيضاً من أصل أمازيغي بينما كان يقطن جنوبها أقوام أشبه بالزنوج ينتمون إلى جماعات مختلفة من التوبو، مثل الزغاوة والتيدة، والدزة وكانت هذه الأقوام تصل في الشمال إلى واحة كفرة وتازربو، فيلتقون بأمازيغ الصحراء فيحدث بينهم الإحتكاك والتصاهر[٢].

وكان سكان الصحراء الأمازيغ الذين أدوا دوراً مهماً للغاية في إقامة العلاقات بين الشمال الأفريقي من ناحية والسودان من ناحية أخرى، ينتمون إلى فرعين من البربر، هما فرعا صنهاجة ببطونها المتعددة والغزيرة في الصحراء وزناته، وكانت قبائل صنهاجة على وجه الخصوص رحُلاً يحترفون تربية الماشية، الأغنام والماعز، أما زناته وجماعات البربر الأخرى القريبة من هذا الفرع مثل، مزاتة ولواته، فكان جزء منها من الرُحّل والجزء الآخر من

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥١، ٥٢.

(٢) ليفيتسكي، مرجع سابق، ص ٣١٠.

المستقرين، ويرجع (ليفيتسكي Livytiski) أن فئات من هذه الجماعات، هي التي أسست في فترة لاحقة للسيطرة الرومانية واحات سوف ووادي ريغ وورجلة[1].

يذكر إبن حوقل أنه توجد قبائل من البربر، الموغلة في براري سجلماسة وأودغست ونواحي لمطة وتادمكة ونواحي فزان، وهم قبائل مهملة لاتعرف الطعام، وقوام حياتهم اللبن واللحم، أما قبائل بربر المغرب، يصعب حصرهم لكثرة بطونهم وتشعب أفخاذهم وقبائلهم وتوغلهم في البراري وتبددهم في الصحاري، وكلهم من صنهاجة وقوام حياتهم الرعي[2].

وقد بدأ إعتناق البربر من سكان الصحراء للإسلام في النصف الأول من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي. وكما يقول إبن خلدون، لم تعتنق جماعة لمتونة الصنهاجية، الذين كانوا يعيشون حياة الرُحل في الصحراء الغربية، الإسلام إلا بعد فترة من فتح الأندلس[3] أي بالفعل في النصف الأول من القرن الثاني الهجري.

والجدير بالذكر أن الكثير من هذه القبائل الصنهاجية قد إنتقلت من مواطنها في الشمال الأفريقي وانساحت باتجاه الجنوب، ووصلت إلى الأطراف الشمالية لبلاد شنقيط حوالي القرن الثالث للميلاد، ومنها إنتشرت في الصحراء وبلاد السودان الغربي[4].

لقد كان لقبائل البربر والطوارق أو ما يُسمى بالملثمين، الدور الأهم والأبرز في نقل الإسلام بعد إعتناقهم له، من خلال قيامهم بدور الوسيط بين المغرب الأقصى والسودان الغربي، وكان لهم القدح المُعلى في حمل الإسلام إلى تلك المناطق، فكانوا العامل الموجه لتاريخ الإقليم وثقافته، والأمر الذي ساعدهم في القيام بهذا الدور الريادي هو إنتشارهم في وطن متسع يمتد جنوب النطاق الجبلي الذي يخترق الشمال الأفريقي من الشرق إلى الغرب، ويمتد هذا الوطن من

---

(1) المرجع نفسه، والصفحة.
(2) إبن حوقل، مصدر سابق، ص ٨٤، ٩٨.
(3) إبن خلدون، مصدر سابق، ج ٦، ص ١٨١.
(4) محمد داداه، مرجع سابق، ص ٩٩.

غدامس بصحراء ليبيا حتى المحيط الأطلسي في المناطق الصحراوية التي تلي سلسلة جبال أطلس، أما جنوباً فإنه يمتد حتى مصب نهر السنغال ومنحنى النيجر، ويتخطاه شرقاً حتى بلاد برنو[1].

وقد أكد إبن أبي زرع ومن بعده إبن خلدون ما أورده إبن حوقل في تحديده الجغرافي لمواطن البربر (الأمازيغ) ومنهم الصنهاجة، كما حدد الحرفة التي كانوا يزاولونها وهي مهنة الرعي من خلال إنتشارهم الواسع في الصحراء، لحبهم لهذا النوع من العيش يقول إبن زرع:"... وهي [صنهاجة] ما بين بلاد البربر وبلاد السودان، ومنهم قوم لا يعرفون حرثاً ولا زرعاً ولا ثماراً، وإنما أموالهم الأنعام، وعيشهم اللحم واللبن"[2]، أما إبن خلدون فيذكر في تاريخه:"...هذه الطبقة من صنهاجة هم الملثمون الموطنون بالقفر وراء الرمال الصحراوية بالجنوب أبْعدوا في المجالات هناك منذ دهور قبل الفتح، لا يُعرف أولها فأصحروا عن الأرياف ووجدوا بها المراد، وهجروا التلول وجفوها وأعتاضوا منها بألبان الأنعام ولحومها إنتباذاً عن العمران واستئناساً بالإنفراد وتوحشاً بالعز عن الغلبة والقهر"[3].

ويؤكد عبد الرحمن السعدي ما ذهب إليه إبن حوقل وإبن أبي زرع وإبن خلدون بوصفه لقبائل صنهاجة بأنهم :"...ظواعن في الصحراء، رحالة لا يطمئن بهم منزل، ليس لهم مدينة يأوون إليها، ومراحلهم في الصحراء.. ما بين بلاد السودان وبلاد الإسلام، وهم على دين الإسلام.. ويجاهدون السودان"[4].

هكذا كانت هجرات قبائل صنهاجة بفروعها المختلفة ولا سيما مسوفة وجدالة ولمتونة، من أولى الهجرات التي زحفت باتجاه بلاد السودان الغربي، والتي أدت أدواراً مهمة في حياة المنطقة الثقافية والإجتماعية[5]، وإلى أحد بطون

---

(1) البكري ، المغرب ، مصدر سابق ، ص ١٦٤.
(2) إبن أبي زرع ، مصدر سابق ، ص ١٢٠.
(3) إبن خلدون ، مصدر سابق ، ج ٦ ، ص ١٨١.
(4) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٥.
(5) مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، مرجع سابق ، ص ٤٤.

القبائل الصنهاجية وهم طوارق مقشرن يرجع الفضل في تأسيس مدينة تنبكت في القرن (الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي)[١].

كما شهدت المنطقة سيلاً من هجرات البدو المنطلقين من الشمال الأفريقي سعياً وراء المرعى وموارد المياه التي هي أساس معيشتهم، وقد أدت تحركات هذه القبائل دوراً عظيماً في نشر الإسلام. مع العلم أن أغلب القبائل والشعوب التي أعتنقت الإسلام ثم عملت على نشره كانت شعوباً بدوية غير مستقرة تنتقل من أوطانها إنتقالاً فصلياً أو تهجر هذه الأوطان لأسباب إقتصادية أو سياسية.

بل كانت هذه التحركات القبلية تكمن وراء الحركات التوسعية التي نمت في غرب أفريقيا وفي شرقها مثل تحركات الفولاني أو الدناقل والجُلا.

ومن الجماعات القبلية العربية التي نزحت باتجاه السودان الغربي قبائل بني حسان[٢] وقد إشتهر منهم فرع البرابيش الذين إتجهوا جنوباً وسيطرت جموعهم على الأجزاء الشمالية للمنطقة[٣]. أما قبائل أولاد رزق وأولاد عقبة وأولاد داوود بن عمران، فهي الأخرى من القبائل الحسانية كما سبق الإشارة في الفصل الأول. وقد وصلت إلى ما كانت تسمى منطقة القبلة، الجنوب الغربي من موريتانيا الحالية في القرن التاسع للهجرة / الخامس عشر للميلاد. وما أن وصلت هذه القبائل إلى المنطقة حتى بدأ النزاع بينها وبين بعض القبائل الصنهاجية التي كانت تستوطنها[٤]، وكان من أبرز فصول النزاع بين القبائل الحسانية وبين قبائل صنهاجة، ما يُعرف بحرب شربية (١٠٨٤ – ١٠٨٨هـ / ١٦٧٣ – ١٦٧٧م)، والتي مالت فيها كفة المعركة لبنى حسان. وكان من أهم نتائجها الإنتشار الواسع للغة العربية والثقافة الإسلامية على حساب اللغات واللهجات المحلية في المنطقة، وبالذات اللغة الصنهاجية التي كانت سائدة آنذاك[٥].

---

(١) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٠.
(٢) للمزيد ينظر الفصل التمهيدي ، ص ٧٨.
(٣) مارتي ، بول ، البرابيش (بنو حسان) ، (تعريب محمد محمود بن ولدي) ، مطبعة زيد بن ثابت ، دمشق ، ١٩٨٥ م ، ص ٩.
(٤) البدالي ، محمد سعيد ، نصوص من التاريخ الموريتاني ، (تحقيق محمد باباه) ، بيت الحكمة ، تونس ، ١٩٩١م ، ص ٨٤ ، محمد المختار ولد سعد ، حرب شربية أو أزمة القرن السابع عشر في الجنوب الغربي الموريتاني ، المعهد الموريتاني للبحث العلمي ، نواكشوط ، ١٩٩٤ م ، ص ٤٧.
(٥) المرجع نفسه ، والصفحة.

ومن ضمن الهجرات العربية أيضاً، هجرات بني هلال وبني سليم إلى ديار المغرب في القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، وكانوا قد إنساحوا في البلاد والصحراء حرباً وهجرة وإقامة دائمة، رحلاً ومستقرين، وزراعاً ورعاة حكاماً ورعية، واختلطوا بالسكان وكثر عددهم، وتصاهروا معهم فاختلطت دماؤهم وأنسابهم، واعتمروا السهول والواحات وأعالي الجبال وبطون الصحراء حتى إمتدت عروقهم إلى بلاد السودان الغربي وامتزجوا بأهله[1].

لقد إستطاعت هذه القبائل العربية أن تصل إلى جنوب مراكش وأن تفتح منطقة أدرار وتصل إلى السنغال الأدنى في نهاية القرن (العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي)، وإليهم يرجع الفضل في نشر الدم العربي واللسان العربي وثقافة الإسلام في ربوع المنطقة التي وصلوا إليها[2].

وكان من الآثار التي صاحبت هجرة بني هلال وبني سليم، أن حدثت عدة تغييرات في توزيع السكان في الشمال الأفريقي كله، كما إنسحب كثير من البربر (الأمازيغ) أمام زحفهم من السهول إلى الجبال والصحراء، وقد يسرت لهم طرق القوافل الإمتداد إلى السودان[3]. ولا شك أنهم بمخالطتهم للقبائل البربرية قد أثروا فيهم وتأثروا بهم.

وتعتبر هجرات الفولاني أيضاً من الهجرات الهامة في تاريخ السودان الغربي، ويُعتقد أنها هجرات بربرية وفدت على منطقة السودان الغربي، وأنهم إنحدروا من منطقة أدرار، وأندفعوا إلى السودان الغربي بعد طرد المسلمين من الأندلس بعد سقوط آخر معاقلهم في غرناطة عام ١٤٩٢م، ثم تسربوا إلى هناك للعمل بالرعي والزراعة[4] حتى جمع شملهم ووحدهم المجاهد عثمان بن فودي في

---

(١) حسن عيسى عبد الظاهر ، مرجع سابق ، ص ٥٣.
(٢) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، مرجع سابق ، ص ٥١.
(٣) حسن عيسى عبد الظاهر ، مرجع سابق ، ص ٥٣.
(٤) عنان ، محمد بن عبد الله ، نهاية الأندلس ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ١٩٦٤ م ، ص ١٢٧.

القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي، وكانوا عدته في جهاده، واستطاع بفضلهم أن يؤسس سلطنة سكتو[١].

ومن الجماعات القبلية التي وصلت إلى السودان الغربي حوالي القرن (التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي)، قبائل كنته الذين هاجروا من توات إلى ولاته، والتي يرجع إليها الفضل في نشر الطريقة القادرية في منطقة السودان الغربي والمناطق المحيطة بها، فوصلوا إلى تمبكتو، ولم يمض وقت طويل حتى إنتشر دُعاة وفقهاء هذه القبيلة في المنطقة، وخالطوا القبائل الوثنية التي إستقبلتهم بالترحاب، باعتبارهم دعاة ومعلمين، يدعون إلى الدين والعلم معاً. وكان نشاطهم في الدعوة يقوم على الإرشاد السلمي، وعلى التمسك بالفضيلة التي تجعل من الداعي قدوة صالحة[٢]، وفي الواقع تميزت هذه القبائل بدور ثقافي فاعل، ترك بصماته على تاريخ المنطقة.

يعتقد الباحث أن الكُتاب الذين تناولوا تاريخ منطقة السودان الغربي في القرون الوسطى، قد إهتموا بدور الهجرات في شكلها العام، دون البحث في الخصائص التي تميز كل قبيلة أو جماعة على الأخرى، فمنهم من كان يحترف الرعي، ومنهم من كان يعمل بالزراعة، ولكن في واقع الأمر، أن أغلب هذه الجماعات القبلية كانت تمتهن الرعي، وهو السبب حسب إعتقاد الباحث من إلافهم حياة الصحراء، حيث أنهم ينتقلون في ربوعها بحثاً عن المرعى ومصادر المياه، كما أن هجرة هؤلاء الرعاة قد تكون موسمية، ومنهم من يفضل الإستقرار والإمتزاج مع السكان المحليين للمناطق التي يصلون إليها، وللأسف همش هؤلاء الكتاب والباحثون دور الرعاة المنتقلون في مناطق الصحراء والذين أدوا أدواراً هامة في نقل المؤثرات العربية الإسلامية إلى المناطق التي وصلوا إليها، بعد أن إختلطوا مع السكان وتمازجوا وتصاهروا معهم.

---

[١] حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٥٣.

[٢] أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٦٦ ، ومارتي بول ، كنته الشرقيون ، ص ٢٢ ، وكذلك حسن إبراهيم حسن ، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية ، ص ٤٣.

ولم يقتصر إنتقال المؤثرات العربية الإسلامية إلى بلاد السودان الغربي على الوسائل التي تم ذكرها، بل أثرت قوافل الحج والطرق الصوفية والمراكز التجارية وبشكل واضح في حياة أهل المنطقة، فتركت بصمات واضحة على هذه المجتمعات وهو ما سيتم بحثه في الفصل القادم.

المبحث الأول
قوافل الحج

كان الحج أحد أهم وسائل الاتصال بين مختلف مناطق العالم الإسلامي، وبالنسبة للأفريقيين لم يكن الحج أداء لفريضة دينية فحسب، بل مناسبة للاتصال بمنابع الحضارة العربية الإسلامية، والوقوف على مدى ما توفره العبادة العملية، من خلال أداء مناسك الحج، من إحساس بالأخوة والمساواة، والكمال الخلقي والسمو الروحي الذي يتحلى به المسلمون في الحج.

لقد كان حجيج السودان الغربي يشعرون بأهمية اطلاعهم على كل ما يجري في الأماكن المقدسة وما يُدرس فيها من علوم، والإطلاع على ما احتوته تلك المناطق من آثار للصحابة والتابعين والعلماء، فاقترنت رحلات الحج بالعلم، فكان حجاج بيت الله يعودون إلى بلادهم وقد أدوا مناسكهم الدينية، وتحصلوا على قدر من المعرفة الدينية، ونجد بعضهم قد تحصلوا على إجازات علمية بعد إن تحصلوا على ما لم يطلعوا عليه من قبل من مؤلفات علمية في مختلف المجالات[1].

وغني عن البيان أن الحج كان ولا زال، يمثل أقوى الروابط التي تربط الشعوب الإسلامية، فالإسلام قد آخى بين مختلف الأجناس من معتنقيه، وكفل لهم الحرية والأمان والمساواة، وكان من أبرز آثاره في مجال التحول الاجتماعي، هو توطيد الاتصالات الاجتماعية بين مختلف بقاع العالم الإسلامي، في ظل وحدة العقيدة الإسلامية الواحدة، وقد كان الحج أعظم مناسبة يختبر فيها المسلم نفسه، ويدرك من خلالها مكانته داخل الجماعة الإسلامية التي ينتمي إليها.

وأثناء هذه الرحلة الطويلة التي يتكبد فيها الحاج الكثير من المتاعب، إذ أن جُل الحجاج كانوا يقطعون هذه المسافات براً مخترقين الصحاري الشاسعة، وكانت تتاح لهم فرصة المرور بالعديد من البلدان والأماكن الإسلامية، لذا يجد الحاج الأفريقي نفسه أنه ينتقل بين أرجاء وطن إسلامي واحد كبير، لا تعوقه حدود ولا

---

(1) الشوكي، عوذة عبد الرحمن السيد، " الحياة العلمية والثقافية في بلاد شنقيط في القرن التاسع عشر "، معهد الدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، ١٩٩٧م، رسالة دكتوراة في فلسفة التاريخ غير منشورة، ص ١٠٩.

حواجز بل يُستقبل بالترحاب وكرم الضيافة في المناطق التي يمر بها، وأثناء وصوله إلى البقاع المقدسة يجد نفسه ضمن هذه الأعداد الهائلة من الحجاج التي أتت من كل حدبٍ وصوب، لذلك يشعر بالاعتزاز كونه ينتمي إلى هذا المجتمع الإسلامي العريض، ولا يجد تمييزاً بسبب اللون، أو الوضع الاجتماعي، أو المالي، وهكذا يجد الحاج الأفريقي سواء كان تاجراً أو فقيهاً أو طالب علم، أو ملكاً أو وجيهاً أو رجلاً من عامة الناس الأحتياجات الروحية التي يصبو إليها[1].

وبما أن مصر تعتبر أحد أهم نقاط العبور للحجاج القادمين من السودان الغربي على وجه الخصوص، فإنها كانت فرصة لهؤلاء، الحجاج للإتصال بالمراكز الحضارية المتقدمة مثل الجامع الأزهر، يعتبر من جانب آخر الأتصال بها في نظر أولئك الحجاج، إتصالاً مباشراً بالحضارة العربية الإسلامية المتقدمة، وبالتراث العربي الإسلامي الأصيل. وعلى هذا النحو يمكن القول أن الحج كان من أهم الروابط التي ربطت شعوب أفريقيا جنوب الصحراء بالعالم الإسلامي. وبالنسبة للفرد المسلم الذي يؤدي فريضة الحج، يعتبر الحج نقطة تحول مهمة في حياته، ولها إنعكاساتها في سلوكه وفي نظرة الناس إليه بعد الحج[2].

وبعد عودة الحاج من مكة يتحمس أكثر من أجل نشر العقيدة؛ التي يبذل من أجلها كل جهوده، متنقلاً من مكان إلى آخر، معتمداً على صدقات المؤمنين الذين يحملون الدليل على الحق بين جيرانهم الوثنيين[3].

ونظراً لما يضفيه لقب (حاج) على صاحبه من الهيبة والجاه، لذلك تجد التجار من أكثر الناس تحمساً لأداء هذه الفريضة، لكي يزوروا قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ أنهم بعد عودتهم ستزداد ثقة الناس بهم فتساهم في ترويج تجارتهم، والرجل المعتاد الذي يسعى إلى رفع مكانته الأجتماعية بين أهله وقومه، يقوم بأداء فريضة الحج، لأن المجتمع الأفريقي يكرم الحجاج، بعد عودتهم من الأراضي المقدسة، إذ جرت العادة على أن يستقبلهم السلاطين والملوك ورؤساء

---

(1) Trimingham , J . S , OP . cit . pp , 85 – 88.

(2) الحستاوي ، الحج وأثره في دعم الصلات العربية الأفريقية ، ص ٨٥.

(3) أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٩١.

القبائل، يورد محمود كعت أن سلاطين السنغاي كانوا يستقبلون حجاجهم القادمين من مكة، فيقول :"... وعادة الحجاج في وقت صنغي إذا قفلوا، ينزلون بخارج البلد ولا يدخلون إلا بعد مشاورة أسكي واستئذانه، ويخرج أسكي لملاقاتهم ويأتيهم بالكسوات واللباس ويسألهم الدعاء ويتبرك بهم"(١)، ثم سار على نهجه الأسكي داوود.

والدليل على المكانة الطيبة للحجاج لدى ملوك السنغاي، أن هذه الصفة قد تسقط عنهم بعض الأحكام التي تصدر بحقهم، يورد كعت أن أسكي داوود عفى عن أحد مماليكه الكنتيين، الذي أدى فريضة الحج، ومد يده مثله مثل بقية الحجاج لمصافحة الأسكي داوود، وقد جرت العادة أن لا يصافح المماليك أسيادهم فاكتشفه، رئيس حراسه وأنبه على مصافحته للأسكي، وشاور فيه الأسكي الشيخ محمود كعت على قطع هذه اليد التي لم تعرف قدرها وصافحت الأسكي، ولكن الأسكي داوود الذي عرف بتكريمه للحجاج وأهل العلم، أراد أن يستوضح ويتأكد من رأي الشيخ كعت فقال :"... أنشدك [أي يا كعت] بالله، هل يجوز قطع يده على هذا فقال: [أي كعت متهكماً] كيف لا يجوز قطع يد من وقف على عرفة وطاف الكعبة ووضعها على الحجر الأسود، ثم وضعها على الركن اليماني، ورمى بها الجمرتين، ثم زار الرسول صلى الله عليه وسلم ووضعها على مقعد رسول الله عليه صلى الله عليه وسلم من منبره الشريف ثم في الروضة المشرفة، ووضعها على شبكته، ووضعها على قبر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ثم لم يكتفِ بهذه المزايا والفضائل والمحامد كلها حتى أتاك يصافحك بها لتعطيه غرضاً قليلاً حثيثاً من أغراض الدنيا، بل حق هذه اليد أن يضن صاحبه بها، ويحفظها من النجاسة، ولا يرضى أن يصافحك بها، فلما صافحك بها ظنناها خُتمت لها بسوء الخاتم"(٢)، ولما سمع أسكي داوود ما قاله الشيخ محمود كعت استغفر الله ونهض إلى الحاج الكنتوي، واعتذر منه وقبل يده، واعطاه مائة ألف، وعزل رئيس حرسه وسجنه.

---

(١) كعت ، مصدر سابق ، ص ١١.
(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٢.

أما ملك مالي منسى موسى، فقد كان يقيم إحتفالاً دينياً كل عـــام لاســـتقبال الحجاج العائدين من بيت الله الحرام، وكان يُقبل رؤوسهم وجباههم، ويقـــول إنهـــا الجباه التي سجدت على أديم بيت الله الحرام[١].

هذا وقد عمل الكثير من علماء الحرمين على نشر الاسلام وثقافته في بلاد السودان الغربي، دون أن يرتحلوا إليها، وذلك بتعليم الوافدين إلى الاماكن المقدسة لاداء فريضة الحج، فيلقنونهم مبادىء الدعوة وبعضاً مـــن علـــوم الفقـــه وســـيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وشيئاً من التوحيد والتفسير، فإذا صـــاروا قـــادرين على حمل الرسالة وتبليغها للناس ،أجازوهم ودعوا لهم بالتوفيق في نشر الأســـلام في بلادهم؛ لأنهم أقدر الناس على اقناع بني جلدتهم ومقارعتهم الحجة بالحجة[٢].

وبالنسبة للعلماء والطلاب المتجهين لأداء فريضة الحج، أو الـــذين أنهـــوا مناسكهم، فهناك منهم من تحط به الرحال هنا أو هناك للعمل بالتدريس، أو إنشـــاء الزوايا لتدريس العلوم الشرعية واللغة العربية، أوالجامع الأزهر بالقاهرة للتـــزود من هذه المراكز العلمية بكافة أنواع العلوم، ثم يعود إلى بـــلاده داعيـــة ومعلمـــاً لأصول الدين، ومنهم من يفضل المجاورة مدى الحياة للحرمين[٣]. ومـــن هـــؤلاء العلماء على سبيل الذكر لا الحصر الفقيه أحمد بن عمر بن محمد أقيـــت، الـــذي قصد الاراضي المقدسة لاداء فريضة الحج عام (٨٩٠هـــ / ١٤٨٥م)، والتقى في الحجاز الشيخ جلال الدين السيوطي والشيخ خالد الوقاد الأزهري إمام النحـــو[٤]. كما أدى فريضة الحج جماعة من العلماء والاعيان وأمراء النواحي، برفقة الاسكيا الحاج محمد الكبير عام (٩٠٢هـــ / ١٤٩٦م) منهم الشيخ محمد ثُل، والفا صـــالح جور، وكاغ زكريا، ومحمد تننك، والشيخ محمود كعت، والقاضي محمود يـــدُبغ، والشيخ مور محمد هوكار، وابن السلطان أسكي موسى، وهُد كُركي علـــي فلـــن

---

[١] فضل كلود الدكو ، مرجع سابق ، ص ١٣٩.
[٢] أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٩٠ ــ ٣٩٣.
[٣] حبيب اوداعة الحسناوي ، الحج وأثره في دعم الصلات العربية الأفريقية ، ص ٨٦.
[٤] التنبكتي ، أحمد بابا ، نيل الأبتهاج بتطريز الديباج ، (إشراف وتقديم ، عبد الحميد الهرامة) ، كلية الدعوة الإسلامية ، طرابلس ، ١٩٨٩ م ، ص ١٣٨ ؛ السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٧.

وغيرهم[1]، كما شد الرحال إلى الأراضي المقدسة لأداء فريضة الحج الفقيه محمود بن عمر بن محمد أقيت التنبكتي، عام ٩١٥هـ / ١٥٠٩م والتقى في الحجاز إبراهيم المقدسي والشيخ زكريا وأبو العباس القلقشندي، وبعد عودته قام بالتدريس لمختلف علوم الفقه لمدة خمسين عاماً[2]، كما حج الشيخ محمد بن أحمد أبي محمد التازختي المعروف بأيد أحمد، والذي خالط العديد من الفقهاء من أمثال شيخ الإسلام زكرياء والبرهانين القلقشندي وابن أبي شريف وعبد الحق السنباطي فأخذ عنهم الحديث، وتميز فصار من المحدثين، كما حضر درس اللقانيين، وتصاحب مع أحمد بن محمد وعبد الحق السنباطي، وأجازه من مكة أبو البركات النويري، وابن عمته عبد القادر وعلى بن ناصر الحجازي وأبو الطيب البستي، وبعد عودته إلى بلاده سكن في كشن وتولى قضاءها إلى أن توفي عام (٩٣٠هـ / ١٥٢٤م)[3]، الفقيه العاقب بن محمود بن عمر بن محمد أقيت، قاضي تنبكت، الذي قصد الحجاز، والتقى بالناصر اللقاني، فنهل من العلوم عن هؤلاء المشائخ ثم رجع إلى وطنه[4].

كما أدى فريضة الحج الشيخ أبو بكر بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت، ثم عاد إلى تمبكتو، وحزم أمره على العودة إلى الحجاز، فاصطحب أسرته وأولاده، فقضى بقية حياته مجاوراً في المدينة المنورة إلى أن وافاه الأجل عام (٩٩١هـ / ١٥٨٣م) ودُفن في البقيع بجوار الصحابة[5]، وأدى مناسك الحج أيضاً أحمد بغيغ إبن محمود بن أبي بكر التنبكتي، وأخوه الفقيه محمد بغيغ، وهناك إلتقيا بالشيخ الناصر اللقاني والتاجوري، والشريف يوسف الأرصوني، والبرهمنودش الحنفي، والإمام محمد البكري، وغيرهم فاستفادا منهم، ثم رجعا بعد ذلك وعاشا في تنبكت[6].

هذا ومن الذين أدوا فريضة الحج، ونهلوا من العلوم الشرعية والفقهية على يد العديد من مشائخ وعلماء الفقه والدين في الحجاز، الفقيه العاقب بن عبد الله

---

(١) كعت ، مصدر سابق ، ص ١٦.
(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٨ – ٣٩.
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠ – ٤١ ؛وكذلك التنبكتي ، مصدر سابق ، ص ١٤١ – ١٤٢.
(٤) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٠.
(٥) المصدر نفسه ، ص ٤١ ؛ التنبكتي ، مصدر سابق ، ص ٢١٨ – ٢١٩.
(٦) السعدي، مصدر سابق،ص٤٣ ؛التنبكتي،مصدر سابق،ص٣٤١ – ٣٤٢ ؛وكذلك البرتلي الولاتي ، مصدر سابق ، ص ٢٨ ، ٢٩.

الأنصمني[1] والإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي الذي قصد الحج بصحبة تلميذه الفقيه عمر الشيخ إبن أحمد البكاي (٨٧١ – ٩٦٣هـ – ١٤٦٠ – ١٥٥٣م)[2].

وممن أدوا فريضة الحج الشيخ أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت، عام (٩٥٠هـ / ١٥٤٤م)، واجتمع بجماعة من العلماء والفقهاء كالناصر اللقاني، والشريف يوسف تلميذ السيوطي والجمال بن الشيخ زكرياء والأجهوري، والتاجوري وغيرهم من العلماء ورجال الدين، وقفل إلى بلاده فدرس مخمسات العشرينيات الفازارية في مدائح النبي صلى الله عليه وسلم، ومنظومة المغيلي في المنطق وغيرها من المناهج الفقهية الأخرى حتى توفي عام (٩٩١هـ / ١٥٨٥م)[3]. ومن الأئمة الذين حجوا إلى بيت الله الإمام صديق بن محمد تغل الكابري، الذي حج وزار واجتمع مع كثير من الفقهاء والصالحين، منهم العارف بالله تعالى سيدي محمد البكري الصديقي، الذي كان محباً لفقهاء تنبكت، ووصف الإمام عثمان بن الحسن بن الحاج التشيتي بأنه رجل صالح[4].

وأدى فريضة الحج الفقيه عبد الله بن إبراهيم التكروري، الذي ينتمي في الأصل إلى جني المشهورة بأهل العلم والورع، حيث سار عام (٩٨٨هـ / ١٥٨٠م)، وهناك التقى بجماعة من العلماء، وتحصل على إجازة في علوم الفقه من الشيخ قطب الدين النهروالي مفتي مكة المكرمة يومئذٍ، ورجع إلى بلاده فأفاد بعلمه أهل المنطقة المحليين[5].

لقد كانت الرحلة في طلب العلم تقليداً علمياً إسلامياً، منذ أن بزغ الإسلام، وتواصلت عبر القرون، حتى أصبحت من أهم المظاهر الدالة على إكتمال تعليم الشخص، واستحقاقه لقب عالم. والترحال بين مراكز الحياة الفكرية الإسلامية كمكة والمدينة والقاهرة، ودمشق، والقيروان وفاس، وغيرها، وإنشاء علاقات بين

---

[1] التنبكتي ، مصدر سابق ، ص ٣٥٣.

[2] مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في تجمع السودان الغربي ، ص ١٦٧.

[3] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٢ ، ٤٣.

[4] المصدر نفسه ، ص ٦١ ؛ البرتلي ، مصدر سابق ، ص ١٥٤ ، ١٥٥.

[5] النهروالي ، محمد قطب الدين ابن أحمد ، (مفتي مكة) ، إجازة منحها للحاج ابراهيم بن عبد الرحمن التكروري الجنوبي ، في أسانيد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عام ٩٨٨هـ / ١٥٨٠م ، وثيقة ، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية ، طرابلس ، ليبيا ، رقم ٢٠٠٧٥.

العلماء، هي أحد أبرز مظاهر الحياة الفكرية العربية الإسلامية عبر التاريخ الإسلامي[1].

وبالنسبة للحجاج وطلبة العلم الأفارقة عندما يتلقون تعليمهم في المشرق العربي والمغرب العربي من لغة عربية ودراسات إسلامية وفقه ومختلف العلوم الأخرى، ثم يتحصلون على الإجازات العلمية اللازمة، يعودون إلى أوطانهم وقد تزودوا بمختلف العلوم، وأصبحوا أقدر الناس على إقناع بني وطنهم، ومقارعتهم بالحجة بأسلوب محلي لكن بسلوك جديد يعكس ما تعلموه من تجارب مختلفة[2].

والجدير بالذكر أن كثيراً من الحجاج، كانوا يستغلون فرصة مرورهم على المراكز التجارية، لممارسة صنوف التجارة، فكانوا يجنون أرباحاً طائلة من ممارستهم لهذه المهنة، ولم يكن كل هؤلاء التجار طلاب ربح ومال، حيث أن بعضهم كان من أهل العلم والمعرفة، فعملوا على نشر الإسلام. فالحج كان يعطي تلك المراكز أو المحطات، التي تمر بها قوافل التجارة أو الحجاج، قيمة إضافية[3].

وفي حقيقة الأمر أن الحج كان ولازال أحد المناسبات التي تجمع بين علماء المسلمين من مختلف أوطانهم وديارهم، فالحج بالنسبة للعلماء وطلبة العلم، يُعد رحلة علمية جهادية يتلقون فيها كل صنوف المعرفة والعلم، من خلال إلتقائهم بكبار الشيوخ والفقهاء في مكة والمدينة ومختلف المراكز العلمية الإسلامية الأخرى التي يمرون بها ذهاباً وإياباً، وقد يطلب من بعضهم المقام بمكة أو المدينة أو الأزهر الشريف مجاوراً، وقد يمنح أحدهم إجازة أو أكثر من هؤلاء العلماء الذين يلتقي بهم في المراكز العلمية المختلفة، كما سبق الإشارة، فيضيف بذلك سنداً علمياً جديداً إلى أسانيده القديمة.

وغني عن البيان أن الحج أصبح نظاماً لا مثيل له على مر العصور في ربط أواصر العلاقات الإنسانية وتوطيد روح التفاهم الإسلامي والتأليف بين المسلمين بكافة طبقاتهم وأجناسهم وألوانهم. ففي هذه المناسبة تتاح الفرصة للمسلم

---

(1) حبيب أوداعة الحسناوي ، مرجع سابق ، ص ٨٧ وكذلك أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٩٢.
(2) حبيب أوداعة الحسناوي ، مرجع سابق ، ص ٨٧.
(3) المرجع نفسه ، والصفحة.

أن يكون رحالة مرة واحدة في الحياة حسب الشريعة الإسلامية، لأداء هذه الفريضة والاجتماع مع غيره من المؤمنين إجتماعاً أخوياً تتوحد فيه المشاعر الإنسانية من كافة بقاع العالم الإسلامي، فيتآلفون لغة وأيماناً وعقيدة.

وهكذا أدرك الإسلام نجاحاً لم يتفق لدين آخر من أديان العالم في القضاء على فوارق الجنس واللون والقومية خاصة بين أبنائه، وعلى حد قول فيليب حتي :"...فهو لا يعترف بفاصل بين أفراد البشر الذي يقوم بين المؤمنين، وبين غير المؤمنين ولاشك أن الاجتماع في مواسم الحج أدى خدمة كبرى في هذا السبيل"[1].

أما بالنسبة للملوك والسلاطين، فإن أداء فريضة الحج، تعتبر مناسبة تكتسي أهمية كبرى، بما تتيحه لهم من فرص التلاقي مع نظرائهم في البلدان التي يمرون عبر أراضيها، الأمر الذي قد يؤدي إلى إقامة علاقات وبناء صداقات معهم، ويمدنا المقريزي (ت:٨٤٦هـ-١٤٤٢م) بجملة من المعلومات تتعلق بمواكب حج سلاطين السودان الغربي، على مختلف عصورهم، التي أتاحت لهم الفرصة للاحتكاك بحكام الدول الإسلامية التي مروا بها وخصوصاً مصر، التي تعود الحجاج السودانيون المرور بها بسبب الازدهار الثقافي والحضاري آنذاك، وقد كانت قوافل الحج تمر بمصر، وتقيم بها فترة من الزمن إنتظاراً لموسم الحج[2]، ومن هنا كانت الاتصالات مدعاة لتعميق أواصر الأخوة الإسلامية وبناء العلاقات المختلفة بين مصر وأهالي تلك المنطقة[3]. وقد مهد هذا الالتقاء بين سلاطين السودان الغربي وبين حكام الدول الإسلامية التي مروا بها في مصر والحجاز وشمال أفريقيا، إلى مد جسور المحبة بين هؤلاء الحكام، فتبادلوا الهدايا والمراسلات، ثم يواصل هؤلاء السلاطين رحلتهم ذهاباً أو اياباً وقد اقتبسوا نظم هذه الدول الإسلامية في الحكم والإدارة.

---

(1) فيليب حتي ، أدوارد جرجي ، جبرائيل جبور ، تاريخ العرب ، ط ٥ ، دار الغندور للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٧٤ م ، ص ١٩٢ – ١٩٣.

(2) المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي ، الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك ، (تحقيق: جمال الدين الشيال) ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٥٥م ، ص ١١٠ .

(3) مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ١٦٥ ، ١٦٦ .

كما أن أداء فريضة الحج ترفع من مكانة الملك أو السلطان في بلاده، وتلقبه بلقب (حاج) يضفي عليه مكانة محترمة بين المسلمين، ومن ثم تتعزز مكانته كأمير للمؤمنين، لذلك أورد عبد الرحمن السعدي أن السلطان الأسكيا الحاج محمد، ملك السنغاي طلب من شريف مكة أن يمنحه لقب أمير المؤمنين في بلاده، فكان له ما طلب بعد أن ألبسه العمامة الزرقاء[1]، وقد يُستخدم الحج أيضاً للدعاية للملك أو الأمير أو السلطان على أنه شخص كريم صاحب ثروة ومال، وقد تساعد هذه الدعاية على إجتذاب التجار والعلماء والفقهاء إلى بلاده، ليُسهموا في تطور البلاد إقتصادياً وثقافياً، وهو ما فعله منسا موسى ملك مالي، ومن بعده الأسكيا محمد سلطان السنغاي.

وقد بدأت ظاهرة إتجاه سلاطين وملوك السودان الغربي إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، منذ وصول الإسلام إلى هذه المناطق واعتناق ملوكها الإسلام، هذا وقد أشار كل من القلقشندي وإبن خلدون إلى أن أول من أسلم من ملوك مالي "برمندانة" الذي حج بعد إسلامه، فاقتفى سننه في الحج ملوكهم من بعده[2]، وثاني من حج من سلاطين السودان الغربي حسب رواية القلقشندي، منسى ولي، الذي إعتلى سدة الحكم بعد والده ماري جاطة، وحج أيام الظاهر بيبرس ملك مصر في النصف الثاني من القرن الثالث عشر (٦٥٥هـ/١٢٥٧م) تقريباً [3].

كما حج سلطان مالي، الذي كان قد إغتصب العرش من آل جاطة إسمه سيكرة أو (ساكبورة)، أيام السلطان الملك الناصر محمد بن قلاوون ملك مصر عام (٦٩٩هـ/١٢٩٩م) تقريباً، ولكنه قُتل أثناء عودته من الحج عام (٧٠٠هـ/١٣٠٠م)[4].

وكان هؤلاء الحجاج يجتازون الصحراء باتجاه غات، في الجنوب الشرقي من ليبيا، الذي ينطلق من هذه المدينة وينتهي عند إهرامات مصر[1].

---

(١) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٧٣.
(٢) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٢ وكذلك ابن خلدون ، مصدر سابق ، ج ٦ ، ص ٢٠٠.
(٣) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٢.
(٤) المصدر نفسه ، والصفحة.
(١) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ١٨٩.

ظهرت هذه الصيلات في صورة واضحة وقوية في عهد منسى موسى، الذي إعتلى عرش مالي عام (٧١٢هـ/ ١٣١٢م)[٢]، الذي يعتبر موكبه من أروع مشاهد الحج التي وفدت على مصر في القرن (الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي)، التي أتاحت للمصريين فرصة طيبة لمعرفة الكثير من أحوال تلك البلاد.

ولدى وصول موكب منسى موسى للقاهرة أُستقبل إستقبالاً رسمياً وشعبياً، حيث أسند ملك مصر محمد بن قلاوون، أمر مقابلة ومرافقة ضيفه إلى أبي العباس أحمد بن على الحاكي المهمندار، وقد أحاطه برعاية خاصة حيث أنزله في قصر عند القرافة الكبرى، الذي ملكه أياه بعد ذلك[٣].

هذا وقد استقبله محمد بن قلاوون وقربه منه، ومنحه العطايا بسخاء من خيل وإبل وزاد وغيرها مما تحتاجها شخصية مثل ملك مالي[٤]. ومقابل ذلك قدم منسى موسى للخزانة السلطانية حملاً من التبر، ولم يترك أميراً ولا رب وظيفة سلطانية إلا وبعث إليه بالذهب[٥].

ويبدو أن هذا السلطان كان هدفه إظهار مظاهر الغناء والترف، ولإكساب شخصيته من الهيبة والإحترام ما يُمكن لملكه من البلاد، ويبعث رعيته على الطاعة له، يورد حسن أحمد محمود، أن منسى موسى، كان قد مهد قبل مجيئه إلى مصر بكتاب أمسك فيه ناموساً لنفسه، مع مراعاة قوانين الأداب، وخاطب فيه الناصر محمد بن قلاوون ملك مصر بآيات التقدير والإخاء، وبعث إليه بهدية قدرت بخمسة آلاف مثقال ذهب[٦]، وفي هذا الكتاب ما يدل على العلاقات الطيبة، وروح الأخوة الإسلامية بين مصر وهي أحد أهم المراكز الحضارية والإسلامية وبين السلطات الإسلامية الناشئة في السودان الغربي.

---

(٢) القلقشندي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٨٣.

(٣) الدالي، الهادي المبروك، مملكة مالي الإسلامية وعلاقاتها مع المغرب وليبيا، دار الملتقى للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١م، ص ٣٥.

(٤) القلقشندي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٨٤ وكذلك صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٥) القلقشندي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٨٣.

(٦) حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ص ١٩٠.

وكان هذا إستفتاحاً لعلاقات ثقافية وتجارية واسعة، كما إنتهز هذا السلطان فرصة إقامته في مصر فاشترى عدداً من الكتب الدينية والفقهيــة ليــوفر لأهــل مملكته جزءاً من مناهل الثقافة الإسلامية[١].

ويفيد إبن بطوطة، أنه من أحد نتائج هذه الزيارة، رحيل الكثير من علمــاء تنبكت إلى مصر، ورحيل الكثير من علماء مصر إلى تنبكت، بل إن إبن بطوطــة عندما مرض في مالي عالجه طبيب مصري[٢].

كما تقاطر التجار المصريون إلى مالي، ورحل التجار التكارنة إلى القاهرة، واستقرت جماعة من التجار في مصر للعمل في التجــارة، أو التــزود بــالعلوم الإسلامية بمختلف فروعها، وهذا كله من مظاهر الأخوة الإسلامية الحقة[٣].

وعند رجوع منسى موسى من الحج إصطحب معه أربعة مــن المــوالي، والمهندس الشاعر أبو اسحاق إبراهيم الساحلي، المعروف (بالطونجق)، الذي عمل على بناء بيت للسلطان، حمل الطابع الإسلامي الأندلسي، ولدى مرور موكبه فــي العودة عبر الأراضي الليبية، مر بمدينة غدامس فاصطحب معه المهندس أبا عبــد الله الكومي الموحدي الغدامسي، الذي شارك في بناء جامع سنكوري أو (سنكري)، وبعض المساجد الأخرى في المنطقة، وأصبح بعد ذلك مستشاراً للسلطان[٤]، كمــا إصطحب معه الشيخ عبد الرحمن التميمي، الذي درس في تنبكت وعاش فيها حتى توفي ودفن فيها[٥]، وهكذا بدأت فنون العمارة الإسلامية تنتقل شــيئاً فشــيئاً إلــى المنطقة بفضل وجود هذه الجماعات هناك.

لقد كانت أيام منسى موسى، عصر إزدهار حقيقي وتوسع كبيــر لتجــارة مالي، وخصوصاً في تنبكت التي شيد فيها الســاحلي مســجداً وقصــراً للملــك، وسرعان ما أصبحت أهم أسواق السودان الغربي، ولا سيما بعــد إنتقــال ســوق الذهب إليها، كما إجتذبت التجار من درعة وسوس وسجلماسة وفاس في المغــرب

---

(١) المرجع نفسه ، والصفحة.
(٢) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٧.
(٣) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ١٩١.
(٤) مصدر سابق ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١.
(٥) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٥١.

الأقصى، ومن توات وغدامس وفزان وأوجلة في الصحراء ومن مصر أيضـــاً[1].
كما دعم منسى موسى علاقاته الخارجية مع بلدان إسلامية كثيرة فبعث بالسفارات إلى مدينة فاس وتوطدت علاقاته مع المغرب واتصـــل بالسـلطان أبـــي الحســن المريني(*)، وانتهز موسى فرصة إستلاء بني مرين على تلمسان، وبعث إلى أبـــي الحسن بالتهنئة، وامتدت صلاته حتى وصلت بلاد الأندلس[2].

ومن المظاهر الإسلامية إلى جانب الحج وتوطيد صلات الإخـــوة بالعـــالم الإسلامي، وتبادل السفارات العلمية، نجد أن سلاطين مالي عملوا علـــى إحاطـــة أنفسهم بالعلماء والفقهاء، وخصوصاً في عهد منسى سليمان الذي أدى هو الآخـــر فريضة الحج، وجلب إلى بلاده الفقهاء من مذهب الإمام مالـــك، وبنـــى المســـاجد والجوامع والمنارات وأقام الجُمع والجماعات والآذان[3].

ومن الرحلات الحجازية الســـلطانية التـــي أحـــدثت ردود فعـــل عالميـــة وإسلامية، هي رحلة سلطان السنغاي الأسكيا محمد الكبير، الذي عزم علـــى أداء هذه الفريضة بعد مضي ثلاث سنوات من توليه الحكم حيث حج عـــام (٩٠٢هـ / ١٤٩٦م)[4]، وكان قد اصطحب معه عدداً من الأئمة والأعيان، وقد سبق الإشـــارة إليهم في هذا المبحث، إلا أن هذه الرحلة لم تنل ما نالته حجة منسى موســـى مـــن الشهرة ، بالرغم من أن الأسكيا محمد الكبير عاد حاملاً معه لقب الخلافة، فأصبح يلقب بخليفة المسلمين.

وما يهم الدراسة هنا هو استعراض نجاح مثل هذه الـــرحلات فـــي نقـــل المؤثرات العربية الإسلامية، من خلال اصطحاب المعلمين والفقهاء والمهندســـين، والتأثر بأساليب الحكم وفنون الإدارة في العالم الإسلامي. وهذا ما عملـــه بالفعـــل الأسكيا محمد الكبير. فبالإضافة إلى أداء مناسك الحج وزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم، كان مهتماً بزيارة المعالم الإسلامية والإطلاع علـــى تـــاريخ الخلفـــاء

---

(١) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٦ ، ١٧.
(*) للمزيد حول العلاقات مع الشمال الأفريقي ، راجع ما سيرد في الفصل السابع ، علاقات السودان الغربي مع بلدان الشمال الأفريقي.
(٢) عبد الرحمن زكي ، تاريخ الدول الإسلامية السودانية بأفريقيا الغربية ، ص ١١٠.
(٣) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٥.
(٤) فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٦٨.

الراشدين عن كثب، كما أتاحت له هذه الرحلة الحجازية الإطلاع على أحوال ممالك الشرق المسلم، وعلى طرق إدارتها وسياستها، حتى يضمن من وراء ذلك إستمرار التأييد المعنوي لشعبه، إلى جانب ما يكتسبه من فوائد مؤكدة[١].

لقد إنصبّ اهتمام الأسكيا محمد الكبير، على أن يكون على صلة وثيقة مع العالم الإسلامي الخارجي، خصوصاً بعد رحلته الحجازية ومروره بمصر ثم وصوله إلى الحجاز، وما رآه من أساليب إسلامية في الحكم ونظمهم الجيدة، فأصبح مقتنعاً بأن بلاده لابد أن تكون جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم الإسلامي، مما دفعه إلى التركيز على سبل تطوير هذه العلاقات، لأن ذلك هو المجال الطبيعي والحيوي لسياسته الخارجية، وهذا ما دفعه إلى إنتهاج سياسة إسلامية راشدة، تضمن استمرار هذه العلاقات بصورة متكافئة تجعل من بلاده جزءاً حقيقياً من الوطن الإسلامي الكبير، وليست مجرد سوقاً تجارية، لا يُهتم فيها إلا بتبادل السلع دون أي اعتبار آخر، لذلك إعتمد على مساندة العلماء والفقهاء في الداخل، والذين كانوا قد استقروا فيها، فكانوا يقومون بمهمة أهل الحل والعقد في حكومة أسكيا[٢].

وكان موسم الحج أيضاً، فرصة لعلماء السودان وسلاطينهم، يلتقون خلاله بعلماء الحجاز، مما أدى إلى أن الشرق، بتقاليده الجامعية والدينية الثرية، قدم إلى علماء السودان الغربي، عوناً كبيراً في سبيل تطوير وإجادة اللغة العربية، كونها الأداة الوحيدة للوصول إلى إتقان العلوم والمعارف الإسلامية، فكان الجامع الأزهر مركزاً توافد عليه علماء السودان الغربي. وكان يقيم فيه كبار العلماء الذين تلقوا على يد فقهاء وعلماء الأزهر، شتى أنواع العلوم والفنون. فكانت كلمة علماء الشرق المسلم، مسموعة لدى سكان وسلاطين السودان الغربي، وكان عبد الرحمن السيوطي من أقوى علماء الشرق أثراً على مجريات الأمور في بلاد السودان[٣].

وقد تعرف الأسكيا محمد على السيوطي في القاهرة أثناء مروره بها، عند عودته من الحجاز، وتوطدت العلاقات بينهما، فاستفاد منه الكثير حول أحكام

---

(١) فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٦٩.
(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٥٢.
(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٥٥.

الشريعة الإسلامية، وخاصة ما يتعلق منها بشؤون الحكم، والجهاد، ثـم إسـتمرت المراسلات بينهما بعد ذلك، لدرجة أن أسكيا لم يكن بعد هذا اللقاء يقدم على عمل يتعلق بالحكم إلا بعد أخذ مشورته[1].

كما ألتقى بالشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي، والذي كان له تـأثير هـو الأخر على حياة الأسكيا السياسية[2]، يورد فـاي منصـور علـي أن السـيوطي والمغيلي كانا يجسدان قوتين متضاربتين في منطقة السـودان الغربـي، وهاتـان القوتان هما: قوة تنادي بالجهاد، وأخرى ترى قبول الوضع على ما هو عليـه، أو على الأقل محاولة تغييره بالوسائل السلمية، وكان المغيلي يمثل الاتجاه الأول، أما السيوطي فيمثل الاتجاه الثاني، لأنه كان متأنياً في أسلوبه بصيراً، وسئل ذات مرة في موضوع الجهاد، متى يجب اللجوء إليه؟ فرد بحكمة بأنه من الأفضـل دائمـاً الحفاظ على السلام[3].

ومهما يكن من أمر، فإن مكانة هذين العالمين لدى السلطان أسكيا محمـد، كانت كبيرة لتأثيرهما الواضح في مجرى العلاقات بين دولـة السـنغاي والعـالم الإسلامي الخارجي شرقاً وغرباً، وهذا من أهم العوامل التي ساهمت في تعميـق الروابط الثقافية والحضارية بين السودان الغربي وبين الوطن الإسلامي الكبيـر، إلى جانب العلاقات الاقتصادية والسياسية معه.

هكذا أعطت رحلات الحج الملـوك والسـلاطين السـودانيين الإحسـاس بالانتماء إلى المجتمع الإسلامي، ومكنهم الحج من التزود بكل صنوف الثقافة، من خلال التعامل مع مختلف الفئات، والحصول على النصيحة والإرشاد مـن أئمـة وعلماء مكة والمدينة والأزهر وفاس، لإصلاح حـال رعايـاهم وحملهـم علـى الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية في قضاياهم ومعاملاتهم، والقضاء علـى الفسـاد وتنقية معتقداتهم وثقافاتهم مما علق بها من رواسب وثنيـة لا تنسـجم مـع روح العقيدة الإسلامية، والاستعانة بالعلماء في الإدارة والحكم، واستخدامهم في تنـوير

---

(1) المرجع نفسه، ص ٢٥٦ وكذلك كعت، مصدر سابق، ص ١٢.
(2) المصدر نفسه، والصفحة.
(3) فاي منصور علي، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

وتعبئة المجتمعات المحلية العشائرية البسيطة، وصهرها في إطار الدولة الإسلامية التي يحكمونها، فالإسلام والعلاقات التجارية والاتصال الثقافي، والهجرات، والاتصال المباشر بالعالم الإسلامي أعطت الممالك الأفريقية المسلمة مبادىء التنظيم السياسي في الحكم، ومنحت هذه الدول لغة مكتوبة، هي اللغة العربية لغة رسمية استخدمت في جميع مناشط الحياة، وفي دواوين الدولة سواء في الشؤون الداخلية أم الخارجية، وفي المعاملات التجارية، وأصبحت لغة التفاهم بين الناطقين بلهجات محلية مختلفة[1].

لقد كان للارتباط بين السودان الغربي وبين الشرق والغرب العربيين، الذي كان الحج أحد أهم مقوماته، الفضل الأكبر في توجيه تاريخ هذه البلدان. وعن طريق الاحتكاك الحضاري دخل قدر كبير من مظاهر المدنية والعلوم الإسلامية بجانب مظاهر الحياة العربية الإسلامية إلى هذه البلدان، وكذلك انتقال بعض العادات ومظاهر الحياة الأفريقية إلى الشمال الأفريقي والمشرق العربي.

لقد كان لرحلات سلاطين وملوك السودان الغربي إلى الحج، يصاحبهم فيها عدد كبير من أتباعهم، الأثر الكبير في دعم الصلات القائمة بين السودان الغربي وبين المشرق العربي، والمغرب العربي، مما شجع الهجرات المتبادلة بين شعوب هذه البلدان. وقد أسهمت هذه الهجرات في استقرار أعداد كبيرة من الأفارقة في بلدان شمال أفريقيا ومصر والحجاز، والدليل على ذلك أن حي بولاق في القاهرة، كان معروفاً باسم حي بولاق الدكرور، المُحرفة عن التكرور، وهو نسبة إلى أحد صلحاء التكاررة الذين دُفنوا في مصر، وهو الشيخ الصالح أبو محمد يوسف بن عبد الله التكروري المعاصر للخليفة الفاطمي العزيز بن المعز، عام (٣٨٦هـ/ ٩٩٦م). كما يوجد رواق التكاررة كأحد أروقة الأزهر، ويُعرف برواق البرنوية، ينزل فيه طلاب العلم من الكانوري والهوسا[2]، كما أن تكاررة الكانم أنشؤا مدرسة بالقاهرة سميت مدرسة ابن رشيق، وفي ذلك يقول المقريزي :" إن الكانم من

---

(1) حبيب وداعة الحسناوي ، مرجع سابق ، ص ٨٩.
(2) طرخان ، إبراهيم علي ، امبراطورية البرنو الإسلامية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٥ م ، ص ٧٣.

طوائف التكرور لما وصلوا إلى مصر في سنة بضع واربعين وستمائة [هجرية] قاصدين الحج، دفعوا للقاضي علم الدين ابن رشيق مالاً بناها به ودرس بها فعرفت به، وصار لها في بلاد التكرور سمعة عظيمة وكانوا يبعثون إليها في غالب السنين المال"[٢].

إن تاريخ إنشاء هذه المدرسة يؤكد مدى التأثير الذي أحدثه القادمون من السودان في البلدان التي استقروا فيها، ويشير المقريزي أن بعضهم قد اندمجوا في المجتمع المصري، ووصلوا إلى مراتب عالية في الإدارة والجيش في مصر المملوكية[٣].

وهكذا كان الحج ومنذ بدأ تنظيم رحلاته وعلى مر العصور قناة رئيسة من قنوات الاتصال والتواصل بين شتى مناطق العالم الإسلامي، وأكبر عامل موحد في الإسلام، وأقوى رابطة توحد بين المشاعر الإنسانية من خلال اجتماعهم في أيام محددة وفق ضوابط وتقاليد شرعية في البقاع المقدسة، فهو إجتماع لا شك له تأثيره الاجتماعي والثقافي بين كل المسلمين.

ولم تكن قوافل الحج وحدها التي ساهمت في نقل المؤثرات العربية الإسلامية إلى مناطق جنوب الصحراء، فالطرق الصوفية هي الأخرى أسهمت بدور مهماً في نقل الكثير من التقاليد والطقوس الإسلامية إلى هذه المناطق، وهو ما سيتم تناوله في المبحث القادم.

---

[٢] المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية ، ط ٢ ، ج ٢ ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ١٩٨٧ م ، ص ٣٦٥.

[٣] المصدر نفسه ، ص ٣٢٦.

المبحث الثاني
الطرق الصوفية

ما من شك أن أكثر الأوعية التي تناغمت مع ذهنية المجتمعات الأفريقية كانت الطرق الصوفية، فمن خلالها تمت سياسة التقريب إلى مباديء الإسلام على مراحل تدريجية فيها الكثير من التريث. وكان من أهم خصائصها أنها لم تلغ الممارسات السابقة دفعة واحدة، بل إن بعضها كان ولازال يقبل العصاة (مثل المخمورين) في حلقات الذكر بهدف إستمالتهم إلى الإسلام الصحيح بشكل تدريجي دون إجبار، وقد نجحوا في ذلك[1].

يعرف إبن خلدون الصوفية بأنها:"عبارة عن مذهب روحي، لكنه ليس فرقة مذهبية كأهل السنة أو الشيعة أو المعتزلة، لأن من الممكن أن تكون صوفياً سنياً أو شيعياً أو معتزلياً أي أنه مذهب منظم يشير إلى مراتب صوفية مختلفة، ويدل على مقامات متعاقبة في طريق التسامي الشخصي، ولا يزال المريد أو الصوفي يرتقي من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة. وأصل الصوفية كما يراها إبن خلدون": العكوف على العبادة والأنقطاع إلى الله والإعراض عن زخُرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن (الثاني الهجري / الثامن الميلادي) وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، إختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[2].

وقد إختلف أهل الصوفية إختلافاً كبيراً في تعريف التصوف، ذلك أن كلا منهم يعبر عن ذوقه وإحساسه الوجداني الخاص به، فهم يصفون ما يعسر وصفه، ولا يتحدثون عن شيء مادي ذي حقيقة موضوعية قابلة للتحديد.

---

[1] إبن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد ، مقدمته المسماة (مقدمة العلامة إبن خلدون) ، ط الأخيرة ، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر ، بيروت ، ٢٠٠٠ م ، ص ٢٩٨ .

[2] المصدر نفسه ، ص ٢٩٥.

إن التصوف حركة دينية إنتشرت في العالم الإسلامي عقب إتساع الفتوحات وازدياد الرخاء الأقتصادي، ردة فعل مضادة للإنغماس في الترف الحضاري في القرن الثاني الهجري ومابعده حينما جنح الناس إلى مخالطة المتاع الدنيوي. فاتبعت جماعة التصوف، وهم ممن لهم شدة عناية بأمر الدين، الزهاد والعُباد، ثم ظهرت الفرق الإسلامية، فادعى كل فريق أن بينهم زهاداً وعُباداً، عُرفوا بالمتصوفة[1].

إذن التصوف وبطريقة جامعة يمكن أن يُعرف بأنه علم ومعرفة وسلوك يقرب الإنسان إلى الله تعالى. لذلك فإن التصوف عمل مبني على العلم، وقطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله وتحليته بذكره[2].

هذا وقد إنتهجت الطرق الصوفية في السودان الغربي، مبادئ تتناسب مع عقلية الشعوب المحلية، حيث أن قطب الطريقة لا يطلب من الأتباع سوى الصلاة والصيام والدعاء، وكان طلب الأناشيد المنظمة والإذكار يتم بشكل معتدل لإظهار الأثر النفسي والجسماني على المريد[3].

ومن العوامل التي ساعدت على إنتشار الطرق الصوفية في السودان الغربي، إختلاطها بطبقات الشعب المختلفة، وتعايشها بين العامة والفقراء، فعكس ذلك صورة حسنة لها، لإتصاف شيوخها بالتقوى والورع والصلاح، إضافة إلى تقديمهم خدمات إجتماعية وألواناً من البر والإحسان والمواساة، والمؤاخاة، مما جعل الأفارقة يعتنقون الإسلام، ويتحولون إلى دعاة نشطين له بين الجماعات ذات المعتقدات المحلية التقليدية[4].

وقد ساعد على إنتشار هذه الطرق أيضاً تكيفها مع بيئة المجتمعات الأفريقية وعاداتهم وتقاليدهم، فكانت الطقوس واستعمال الدفوف والطبول في

---

(1) ماسينون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، ج ١٦، (ترجمة: إبراهيم خورشيد وآخرون)، كتب المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٥١، ٥٢.

(2) عناية الله إبلاغ الأفغاني، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلم الكلام، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٣٨.

(3) إبراهيم، عبد الرحمن عبد الرزاق، أضواء على الطرق الصوفية في القارة الأفريقية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٢٦.

(4) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ١٥، ٢٦.

حلقات الذكر قد وجدت قبولاً لدى الأفريقيين، لأنها تخلط بين العبادة والحركات الراقصة[١].

والمعروف عن الطرق الصوفية، أنه كان لكل شيخ أتباع ومريدون يطيعونه طاعة عمياء ويمتثلون لأوامره ويقدرونه حق التقدير، ويدعمونه مادياً حتى أصبح لشيوخ الطرق الصوفية القدرة الكافية على توسيع دائرة نفوذهم بتأسيس المساجد وفتح المدارس، والمصاهرة مع أهالي البلاد التي يترددد عليها المسلمون أو يستوطنونها، أو بشراء العبيد لتعليمهم مبادئ الدين الحنيف، ثم إعتاقهم لوجه الله وإعادتهم إلى أوطانهم ليدخلوا إخوانهم في الدين[٢]. كما عملت الطرق الصوفية على غرس قيم الفضيلة وتعميقها، مثل حب الجار وحُسن التعامل مع الآخرين.

والجدير بالملاحظة أن إنتشار الإسلام في المنطقة، أدت فيه الطرق الصوفية دوراً إيجابياً وفاعلاً، وبالرغم من عدم توفر المعلومات الكافية عن الطرق وتاريخها في السودان الغربي، فإن بعض المصادر التاريخية منها تاريخ السودان، قد ورد فيه كثير من العلماء والمشائخ المشهورين بالتقوى والورع والكرامات ممن عاشوا بالمنطقة، وذلك في معرض تعريفه بمدينتي تنبكت وجني، وأشهر العلماء الذين تولوا التعليم والقضاء والإمامة في هاتين المدينتين[٣]، وقد وصف السعدي مدينة تنبكت بأنها كانت " مألف الأولياء والزاهدين"[٤]، كما تحدث عن مدينة جني فقال :" وقد ساق الله تعالى لهذه المدينة المباركة سكاناً من العلماء والصالحين من غير أهله من قبائل شتى وبلاد شتى"[٥]، كما يورد السعدي في معرض حديثه عن بعض العلماء والصالحين الذين عاشوا في تنبكت فقال :" وكفى في ذلك ما رواه الشيوخ الثقاة عن الشيخ العالم الفاضل الولي ذي الكرامات والعجائب الفقيه القاضي محمد الكابري رحمه الله تعالى أنه قال : أدركت من

---

(١) مطير سعد غيث ، التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي ، ص ١٧٩.
(٢) حسن إبراهيم حسن ، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية ، ص ٤٢.
(٣) للمزيد : ينظر الفصل الخامس ، أشهر علماء السودان الغربي.
(٤) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢١.
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٦.

صالحي سنكري من لا يقدم عليهم في الصلاح أحد إلا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم أجمعين"[1].

ومن هؤلاء الصوفية على سبيل الذكر لا الحصر، محمد ساقوا الونكري وكان فقيهاً عالماً عابداً صالحاً ولياً ذا كرامات[2]، والولي الفاضل القطب الكامل سيدي يحي التادلسي[3]، والفقيه المختار بن محمد بن الفقيه المختار النحوي بن أندغمحمد المادح لرسول الله صلى الله عليه وسلم، المنفق على المداحين في ميلاد النبي صلى الله عليه وسلم[4] ومنهم أيضاً الشيخ الزاهد العارف بالله الولي الإمام أبو القاسم التواتي الذي سكن بجوار مسجد سنكوري وكان يعلم الأطفال[5] وغيرهم كثير ممن يضيق بهم المجال، والذين أورد ترجمة عن غالبيتهم كل من عبد الرحمن السعدي والبرتلي وأحمد بابا التمبكتي[6].

وقد أدت الطرق الصوفية دوراً مهماً في نشر الإسلام والثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي، ولا سيما الطريقة القادرية والتيجانية والشاذلية والعروسية، وسوف يتناول الباحث الطريقة القادرية[*] كونها أكبر وأهم هذه الطوائف وأنها تغطي فترة الدراسة وكذلك الطريقة العروسية[*]، فكانت الزوايا والرباطات التي أسسها شيوخ هذه الطرق الصوفية مراكزاً لنشر الدعوة الإسلامية وثقافتها بين الشعوب ذات المعتقدات المحلية التقليدية في السودان الغربي[7].

---

(1) المصدر نفسه ، ص ٢٧ ، وللمزيد ينظر ما سيرد الفصل الخامس أشهر العلماء والمشائخ في السودان الغربي.

(2) المصدر نفسه ، ص ١٦.

(3) المصدر نفسه ، ص ٢٣.

(4) المصدر نفسه ، ص ٢٩.

(5) المصدر نفسه ، ص ٥٢.

(6) السعدي ، تاريخ السودان ، والبرتلي ، فتح الشكور ، وأحمد بابا ، نيل الأبتهاج ، وكفاية المحتاج

(*) تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ محمد محي الدين عبد القادر بن أبي صالح الجيلاني ، المولود في مدينة جيلان في مارس عام ٤٧١هـ/ ١٠٧٧م ، جاء إلى بغداد في عام ١٠٩٥م ودرس مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، وطوال حياته لم ينظم أحد إلى طريقته ، ولكن بعد وفاته بدأ البعض يسير على نهجه ، واستطاع أبناؤه نشر طريقته ، ينظر: مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ١٧١ ، ١٧٢.

(*) أما الطريقة العروسية ، فهي تنتسب إلى الشيخ أحمد بن عروس ، توفي ودفن بتونس العاصمة في عام (٨٦٨هـ/١٤٦٢م) ، وهي طريقة سلفية متفرعة من الطريقتين القادرية والشاذلية ، وهي من ضمن الطرق الصوفية التي إنتشرت في السودان الغربي وقد زاد من تدعيم الطريقة العروسية وانتشارها بشكل واسع ، تبني الشيخ عبد السلام الأسمر لها ، وانتماؤه وانتماء أولاده من بعده لها ، للمزيد ينظر : خشيم ، علي فهمي ، زروق والزروقية ، دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة ، ط ٢، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس ، ليبيا ، وكذلك الزروق، أحمد، شرح الطريق، مركز جهاد الليبيين، طرابلس، ليبيا، مخطوط رقم ٨٩١، ورقات ١١، ٣٣، ٣٤، ينظر الملحق رقم (٦) ، ١٩٨٠م ، ص ١٤٧ ، ١٥١.

(7) بدوي ، عبد الرحمن ، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، ط ٣ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٨م، ص١٥.

الطريقة القادرية:

دخلت الطريقة القادرية إلى أفريقيا على يد دعاتها، حيث بدأ إنتشارها أولاً في الشمال الأفريقي، خاصة في مدينة مراكش على يد العالم أبي مدين الغوث ١١٢٦-١١٩٨م، الذي قابل مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني في مكة أثناء تأدية كل منهما فريضة الحج[١] وأخذ الطريقة عنه ورجع إلى المغرب، وفي مدينة فاس ذاعت شهرته وانتشرت في جميع منطقة مراكش. ومن شمال أفريقيا إنتقلت الطريقة إلى السودان الغربي في القرن (التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي) على أيدى مهاجرين من توات، وهي واحة في النصف الغربي من الصحراء، فاتخذوا من ولاته أول مركز لطريقتهم، ولكن أحفادهم طُردوا من هذه المدينة فيما بعد، فلجأوا إلى تنبكت وأقاموا في جهة نائية شرقي ولاته[٢].

ويرجع الفضل في إنتشار الطريقة القادرية في السودان الغربي والصحراء الكبرى إلى قبيلة كنتة العربية، التي تُعد من أهم القبائل في السودان الغربي وقد استقرت في واحة توات جنوب المغرب الأوسط[*][٣]، وبرز منها علماء أجلاء من بينهم الشيخ أحمد الكنتي الكبير الذي يُشار إليه " بخاتمة السلف وعين أعيان الخلف"[٤]، وبعد وفاته خلفه الشيخ أحمد البكاي بودمع الذي تصفه إحدى المصادر التاريخية "... أنه مغرس شجرة كنتة ومنبع نبوتها ومغرس طلعتها"[٥]، وله ثلاثة أولاد تفرعت منهم الأسرة الكنتية، هم محمد الكنتي الصغير، وسيدي الحاج أبوبكر وسيدي عمر الشيخ[٦]، وكان الشيخ المختار الكنتي هو صاحب الفضل الكبير في بلورة الطريقة القادرية وصبغها بالطابع الأفريقي[٧].

---

(١) مجهول ، ترتيب مشائخ السلسلة القادرية مع أسماء الله الحسنى ، مخطوط رقم ٨٩١ ، مركز أحمد بابا التمبكتي ، مالي ، ورقة ٤ وحسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٥٥.

(٢) أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٦٥.

(*) سلسلة أشياخ الطريقة القادرية : ملحق رقم(٧)

(٣) الكنتي ، مختار ، منظومة في سلسلة أشياخ مختار الكنتي القادرية، مخطوط رقم ١٣٩٨ ، مركز أحمد بابا ، تنبكت ، مالي ، ورقة٤.

(٤) المصدر نفسه ، ورقة ٧، ملحق رقم (٨).

(٥) المصدر نفسه ، ورقة ٨.

(٦) بطران ، عزيز ، الشيخ المختار الكنتي الكبير ودوره في نشر الإسلام والطريقة القادرية في الصحراء وغرب أفريقيا ، مجلة البحوث التاريخية ، ع ٢ ، مركز دراسات جهاد الليبيين ضد الغزو الإيطالي ، طرابلس ، ١٩٨١م، ص ٣١٣.

(٧) الدقير ، كمال أحمد ضوء ،" دور الطريقة القادرية في نشر الإسلام في السودان الغربي" ، جامعة قاريونس ، بنغازي ، ليبيا ، ١٩٩٦ ، رسالة ماجستير غير منشورة ، ص ٢٨.

هذا وقد أسس شيوخ جماعة الكنتي مركزاً للطريقة في السودان الغربي، وتوسعوا خارج حدودهم القبلية وصار الشيخ مختار الكنتي من أبرز أقطابها[1]، كما إمتدت الطريقة غرباً حتى حوض السنغال وقد ساعد على نشر الطريقة القادرية الشيخ محمد عبد الكريم المغيلي، الذي زار كانو وكاتسنا في أواخر القرن الخامس عشر وقد درس في أهير قبل أن يصل إلى بلاد الهوسا[2].

لقد كانت الطريقة القادرية من أوسع الطرق وأعمقها في السودان الغربي، سيما بعد وصول الإسلام إلى الشعوب الزنجية، حيث أصبح دين الأغلبية بعد إن إعتنقه الملوك الوثنيون على طول الطرق التجارية، وصارت مدينة كانو في السودان الغربي مركزاً لنشاط الدعاة على نطاق واسع في أقصى الجنوب والغرب. وقد كان أتباع هذه الطريقة يُرسلون لإتمام دراستهم بمدارس القيروان وطرابلس وغيرها[3].

كما كان المريدون الذين ترعرعوا في سلك نظام الطرق الصوفية، يؤسسون المدارس الصوفية والزوايا ويشرفون عليها، وكان معلموا الطريقة القادرية يدعون القبائل ذات المعتقدات المحلية التقليدية إلى الإسلام ويعملون على نشر الثقافة العربية الإسلامية بين الأفارقة بمختلف السبل والوسائل. وكان العائدون من الدراسة بمدارس وجامعات القاهرة والمغرب والقيروان وطرابلس، يرجعون وهم مشبعون بثقافات واسعة ومختلفة فينقلوها إلى مناطقهم، وبذلك يحدث التأثير العربي الإسلامي في المنطقة عن طريق أبنائها، وكان نشاط الجماعات الصوفية في الدعوة ذا طابع سلمي، يعتمد على الإرشاد ومبدأ القدوة الحسنة، كما كان يعتمد على نشر التعليم والثقافة العربية الإسلامية[4].

هذا وقد إنتشرت هذه الطريقة فوصلت إلى بلاد الهوسا، والكانم والبرنو وإلى جوبير وإلى معظم أجزاء السودان الغربي. ونظراً لأن هذا الإنتقال وصل

---

(1) عزيز بطران ، مرجع سابق ، ص ٣١٤.
(2) إبراهيم ، عبد الله عبد الرزاق ،" الإسلام والمسلمون في أفريقيا "، "ندوة" ، القاهرة ، (د - ت) ، ص ٢٧.
(3) حسن إبراهيم حسن ، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية ، ص ٤٣ ، وكذلك أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٦٦.
(4) نور الدين ، عبد القادر صالح ، "علاقات فزان بكانم بين القرنين (٣ – ٧هـ / ٩ – ١٣م) "، كلية التربية ، جامعة الفاتح ، طرابلس ، ليبيا ، رسالة ماجستير غير منشورة ، ص ١٥٦.

في فترة تتخطى المجال الزماني لهذه الدراسة، لذلك سوف لن ينظر إليها الباحث مكتفياً بالتطرق إلى الأثر الذي تركته هذه الطرق في السودان الغربي حتى نهاية القرن السادس عشر الميلادي.

هكذا حاولت الطريقة القادرية، القضاء على الكثير من الخرافات والتخلص من عادات محلية بعيدة كل البعد عن الدين الإسلامي الصحيح، واتضح دور العلماء ومؤلفاتهم التي أدت إلى إعتناق عدد كبير من السكان الدين الإسلامي، وبفضل الجهود المخلصة لرجال الطريقة القادرية دخل الناس أفواجاً في الدين الإسلامي الحنيف، كما أسدت القادرية خدمات جليلة حينما تصدت لرجال التبشير المسيحي، وقادت حملات لنشر الدين الإسلامي.

ومن الطرق الصوفية التي كان لها أثر فاعل في السودان الغربي في القرن (العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي)، الطريقة العروسية التي إنتشرت في الشمال الأفريقي، ثم وصلت إلى السودان الغربي، ويعتبر عبد السلام الأسمر أحد أبرز أقطابها، وهو الذي تولى مهمة نشرها ومتابعتها في السودان الغربي، والذي يؤكد هذا الرأي المراسلات التي كانت متبادلة بين هذا الشيخ الجليل وبعض مشائخ المنطقة على رأسهم الفقيه أحمد بن أحمد بن عمر أقيت[١]، وبجهود بعض هؤلاء المتصوفة منهم عبد السلام الذي صار داعياً لها في مناطق السودان الغربي توسع إنتشارها واعتنقتها أعداد كبيرة من الأفارقة.

الطرق الصوفية والتعليم:

من الملاحظ أن الدور الذي قامت به هذه الطرق في السودان الغربي بوجه عام، إضطلعت به الطرق الصوفية في المجال الروحي، فلقد وجدت هذه الطرق نفسها أمام شعوب وقبائل لم تدخل الإسلام بعد، ومن ثم كان هدفها الأساسي هو نشر العقيدة الإسلامية بين هذه الجماعات القبلية، كما وجدت هذه الطرق نفسها أمام قبائل لا تعرف عن الإسلام إلا الاسم، حيث لازالت بدع وثقافات دياناتها التقليدية متفشية بينهم، لذلك وجدت نفسها أمام تحد كبير في تلك المجتمعات، فكان

---

(١) للمزيد حول هذه المراسلة راجع ما سيرد في الفصل السابع ، علاقات السودان الغربي الثقافية مع ليبيا.

لابد من إيجاد نظام تعليمي ديني للقضاء على الجهل، وهذه العادات والبدع التي تتعارض مع روح الدين الإسلامي من خلال نشر قواعد الدين الصحيح بعد تعلم اللغة العربية قراءة وكتابة[١].

ولم يتوقف نشاط الطرق الصوفية على تلقين الأوراد، حيث كان لكل طريقة ورد خاص بها، بل تخطاه إلى إعتبار التعليم عملاً أساسياً في دائرة نشاطهم، وصارت الزوايا بمثابة مراكز للذكر والصلاة إلى جانب الدراسة والتعليم، وأصبحت مصدراً للفتوى والتشريع، يُعقد فيها جلسات القضاء المحلي. هذا وأدت الزوايا دوراً مهماً في نشر العقيدة الإسلامية، وتنقيتها من البدع والشوائب التي علقت بها[٢].

وقد رحبت الجماعات ذات المعتقدات المحلية التقليدية، بجماعات القادرية باعتبارهم كُتاباً وفقهاء ومعلمين، وبسرعة إستطاع القادريون السيطرة على السكان المحليين، وأدخلوهم في الدين الإسلامي، وكان التابعون من الطلاب يوفودن إلى المراكز الرئيسة للطائفة لإتمام دراستهم، كما كانوا يُبعثون إلى مدارس القيروان أو طرابلس أو جامعات فاس والأزهر، ثم يعود هؤلاء المبعوثون إلى أوطانهم لنشر الدين الإسلامي بين مواطنيهم[٣].

وكان التعليم الصوفي يتم على مرحلتين:

المرحلة الأولى: وهي عبارة عن تعليم لمبادئ القراءة والكتابة، مع تحفيظ الطلاب شيئاً من القرآن الكريم وعلوم الفقه والحديث، وعلى قواعد الدعوة لهذا الدين[٤].

المرحلة الثانية: وهي تعليم صوفي حقيقي، على مستويين، يتلخص أولهما في نشر الطريقة بين الأتباع والمريدين بإشراكهم في حلقات الذكر وحفظ الأوراد، ثم

---

(١) إبراهيم ، عبد الله عبد الرزاق ، دولة سكوتو منذ علم ١٨١٧ حتى ١٩٠٣م ، معهد البحوث والدراسات الأفريقية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٢ م ، رسالة دكتوراة في الدراسات الأفريقية ، غير منشورة ، ص ٢٢٥.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٢٦ وكذلك فضل كلود الدكو ، مرجع سابق ، ص ١٤٥.

(٣) حسن إبراهيم حسن ، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية ، ص ٤٤.

(٤) فضل كلود ألدكو ، مرجع سابق ، ص ١٤٥.

أخذ العهد ليصبحوا من أصحاب الرزق. أما المستوى الثاني فيهتم بإعداد الـرواد الذين يتولون مهمة قيادة حلقات الذكر وإعطاء العهد نيابة عن قطب الطريقة(١).

وهكذا أدت الطرق الصوفية دوراً دينياً مهماً كان له كبير الأثر في تـاريخ وحضارة القارة ونهضتها، فلقد أصبح كل مسلم في هذه المنطقة يـرى ضـرورة إنتمائه إلى إحدى هذه الطرق الصوفية، التي أقامت الزوايا للعبادة وأماكن لأيـواء الوافدين وإطعامهم، وللإعتكاف عن ملذات الدنيا وزينتها، وكانت الطرق الصوفية رغم إختلاف أورادها ونظمها الخاصة، تسعى نحو غاية واحدة وهـو الوصـول بالنفس الإنسانية إلى درجة الكمال، وكان التعليم الصوفي أحد الوسائل لتحقيق هذه الغاية النبيلة(٢).

وبهذه الكيفية ساهمت الطرق الصوفية بشكل واضح في نشر التعليم والثقافة باللغة العربية، وكانت خير عون للمدارس القرآنية والمعاهد العلمية في السـودان الغربي، وقلما وُجد في الدولة قائد أو مسئول، إلا وكان ينتمي إلى إحدى الطـرق الصوفية وخاصة الطريقة القادرية والعروسية والتيجانية والشاذلية، وقد لقيت هذه الطرق قبولاً في مجتمعات السودان الغربي، ولا زالت هذه الطرق تمارس دورها في هذه المجتمعات، كما كان لبعضها دور بارز في مقاومة الإستعمار في غـرب أفريقيا في الفترة اللاحقة لمجال الدراسة الزماني(*).

يُستنتج مما سبق أن الطرق الصوفية كانت قد تأسسـت أو نضـجت فـي الشمال الأفريقي، ثم بعد ذلك بدأت تتسرب إلى السودان الغربي جنوب الصحراء، وفي ركاب تلك الطرق إنتشرت الزوايا في جميـع المنـاطق الإسـلامية ومنهـا السودان الغربي، التي كانت مجالاً خصباً لنشر مبادئ تلك الطرق وتكوين أتبـاع

---

(١) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، دولة سكوتو ، ص ٢٢٦.

(٢) الجمل ، شوقي عطاء الله ، الحضارة العربية الإسلامية في غرب أفريقيا ــ مجلة المناهل ، ع ٧ ، نوفمبر ١٩٧٦م ، ص ١٤٥.

(*) من الطرق التي قاومت الأستعمار ، الطريقة التيجانية ، التي قاومت الأستعمار الفرنسي في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي ينظر :

Le chaleier , L'Islam dans L'Afrique occidentale, Paris, 1899, P.176.

ومن الطرق التي قاومت الأستعمار ، الطريقة المريدية، بفضل مؤسسها أحمد حبيب بامبار الذي ينتمي إلى قبائل الولوف في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي ، عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، الصوفية ، (ندوة) ، كلية الدعوة الإسلامية ، طرابلس ، ليبيا ، (د - ت) ، ص ٣٤ ، ومن الطرق الصوفية التي أدت نفس الدور في مقاومة الأستعمار الفرنسي ، الطريقة الشريفية المنبثقة عن الطريقة التيجانية ، في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بفضل زعيمها حمي الله بن محمد بن عمر ، ينظر : نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ١٢٣.

لها، وكانت الزوايا تمثل مراكز للطرق الصوفية، التي يقع بعضها على طرق القوافل التجارية المخترقة للصحراء الكبرى، حيث يلتقي رجال القوافل القادمون من الجنوب مع العائدين من الشمال، فيجلسون مع مشائخ تلك الزوايا ويعيشون معهم في جو ديني خالص، ويتبادلون الأفكار والمعلومات عن البلاد التي جاءوا منها وأحوالها وأهلها، فيبصرون شيوخ الطريقة بأحوال تلك البلاد، وعلى ضوء ذلك يبعث رجال الطرق إليها بالمريدين لنشر الطريقة[١]، فتنتقل المؤثرات العربية الإسلامية إلى ربوع المنطقة، وقد إنضم إليها الأفارقة بعد أن رأوا فيها تقليداً لما كان موجوداً أيام الخلافة الراشدة، من فضيلة ونكران للذات وحب للجار وصدق ومحبة وأيثار على النفس، وفي ذلك يقول (أرنولد) توماس :"...وكان هؤلاء المعلمون قد تربوا في كنف القادرية ونظامهم الذي أقاموه على طريقة منظمة مستمرة في دعوة القبائل الوثنية، وكان نشاط هذه الجماعة في الدعوة ذا طابع سلمي للغاية. يعتمد كل الأعتماد على الإرشاد وعلى أن يكون الواحد منهم قدوة لغيره، كما كان يعتمد على مبلغ تأثير المعلم منهم في تلاميذه، كما يعتمد على إنتشار التعليم، وبهذه الخطة برهن دعاة القادرية في السودان على أنهم أوفياء لمباديء مؤسس الجماعة ولتقاليدها العامة، ذلك لأن أهم المبادئ التي كانت تسيطر على حياة عبد القادر هي حب الجار والتسامح، ومع أن الملوك وأصحاب الثراء كانوا يرادفون له هداياهم، كان كرمه البالغ يجعله دائماً في فقر"[٢].

والجدير بالملاحظة أن أثر هذه الطرق الصوفية لا زال قائماً حتى يومنا هذا، بل تعاظم دورها فتعدى نشاطها الديني والثقافي إلى المشاركة في القرار السياسي.

ولم تكن المراكز التجارية بمنأى عن نقل المؤثرات العربية الإسلامية إلى المنطقة، بل كان لها القدح المعلى في نشر الإسلام وثقافته في مناطق السودان الغربي، وتدل قرائن الأحوال أن الذي أنشأ هذه المراكز التجارية تجار عرب

---

(١) فضل كلود الدكو ، مرجع سابق ، ص ١٤٤ ، ١٤٥.
(٢) أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٦.

مسلمين، عندما قدموا بتجارتهم من الشمال، فأسسوا هذه المراكز التجاريـــة التـــي أصبحت ملتقى لتجار الشمال وتجار الجنوب، وعن طريق هؤلاء حـــدث التـــأثير والتأثر.

المبحث الثالث
المراكز التجارية

لقد انتشر الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء عبر العديد من الوسائل، التي سبق التطرق إليها، وكان أحد هذه الوسائل التجارة، حيث استطاع التجار المسلمون أن يصلوا إلى مناطق واسعة في هذه القارة وكونوا لهم مراكز تجارية فيها واختلطوا بالسكان المحليين، وامتزجوا بهم وتزوجوا منهم فحدث الامتزاج الذي نتج عنه جيل مسلم.

هذا وقد ارتبط الشمال الأفريقي المسلم بالسودان الغربي والأوسط والشرقي بروابط تجارية وثقافية، وشجعهم على ذلك غنى القارة وإنتاجها لسلع كثيرة، وخاصة سلعة الذهب المطلوبة في العالم الإسلامي وأوروبا، مما شجع على إجتذاب التجار المسلمين الذين أدوا دور الوساطة لترويج هذه البضاعة، فأقيمت الطرق التي تصل العرب بمنطقة جنوب الصحراء، وكان من أهم هذه الطرق التي كانت تخترق الصحراء الكبرى قادمة من الحواضر العربية على البحر المتوسط مثل الإسكندرية، وطرابلس، وتونس، والجزائر، أو المراكز الكائنة على تخوم الصحراء مثل توات، وتلمسان، وسجلماسة، وغدامس، وفزان، وزويلة، وودان، وورجلان، وغيرها باتجاه السودان الغربي فيما وراء الصحراء، ووسطها حتى حزام الغابات الاستوائية في الجنوب، الأمر الذي زاد من أهمية هذه الطرق، كونها تقوم بدور الوساطة التجارية بين مناطق الإنتاج المدارية والاستوائية في الجنوب، وبين شعوب الشمال الأفريقي(١) .

لقد إضطلعت حركة التبادل التجاري والإتصال السكاني بدور كبير في تواصل العلاقات الحضارية، وتنمية التبادل التجاري، مما أسبغ على الصحراء الكبرى أهمية قصوى في مسار تاريخ المناطق الواقعة شمالها وجنوبها(٢).

---

(١) إبراهيم طرخان، دولة غانا الإسلامية، ص ٢٤.
(٢) زاهر، رياض، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثارها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، ص ٢٨.

ومما لا شك فيه أن الصحراء لم تكن فيافي بلا عشب ولا ماء، بل توفرت بها المياه في بعض الواحات مثل واحات فزان وغدامس والكفرة وتوات وسجلماسة وأودغست، وورقلة وتنبكت، وقد توفرت فيها العيون الطبيعية، كما أنها لم تخُل من الناس، بل كانت ربما المنطقة الأكثر ازدهاراً وحركة وملائمة للإنسان. والشعوب التي كانت تسكنها بعد أن إعتنقت الإسلام، أصبحت مؤهلة أكثر من الشعوب والجماعات التي تعيش بمنأى عن هذه الواحات ومناطق عبور القوافل التجارية[1] بنشر الخير الذي جاء به الإسلام إلى جميع الجيران.

هذا وقد إشتهرت عدة طرق للقوافل، كانت تنطلق من مراكش وتلمسان وتونس وطرابلس ومصر متجهة نحو الجنوب، ومخترقة الصحراء لتصل إلى المراكز التجارية في السودان الغربي مثل تنبكت، وجني، وجاو، وكانو، وكاتسينا، وكانم وبرنو، التي تحولت بفضل التجارة إلى مراكز تجارية وثقافية يؤمها الكثير من التجار من الشمال الإفريقي[2].

لقد كانت الصحراء حلقة إتصال بين بلدان أفريقيا الشمالية والسودان، والواقع أنها كانت تؤدي دوراً بالغ الأهمية في العلاقات، وخاصة التجارية، بين الشمال الأفريقي وجنوب الصحراء، فكانت طرق القوافل، التي تتخلل هذه الصحراء، طرقاً مألوفة في العصر الإسلامي لتجار المغرب وطرابلس ومصر، ومختلف المراكز التجارية في الصحراء الشمالية. وكان الدور الرئيس في هذه التجارة بين شمال الصحراء وجنوبها، يقوم به تجار من المغرب وطرابلس وتونس ومصر، إلى جانب تجار من الأمازيغ الأباضيين قادمين من بلاد الجريد وسجلماسة[3].

وكان التجار خلال الفترات التاريخية المتعاقبة يمثلون حلقة الوصل بين الشمال الأفريقي والدول الإسلامية المجاورة في جنوب الصحراء[4]، وكانت حركة التجارة نشطة منذ القرن الأول الهجري / السابع الميلادي، وقد ذكر الناصري (ت: ١٣١٥هـ/١٨٩٧م)، أن تجار المغرب كانوا يجتمعون في سجلماسة، حاضرة

---

(١) العربي، إسماعيل ، الصحراء الكبرى وشواطئها ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٣م ، ص ١٥٥.

(٢) العراقي ، السر سيد أحمد ، "تجارة القوافل بين شمال وغرب أفريقيا وأثرها الحضاري" ، تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، بغداد ، ١٩٨٤م ، ص ١٥٠،١٥١.

(٣) تاديوز ليفيتسكي ، مرجع سابق ، ص ٣١٠ .

(٤) للمزيد عن دور التجار : ينظر الفصل الثالث ، التجارة وسيلة من وسائل إنتشار الإسلام ، ص ٢٣٠ وما بعدها .

بني مدرار، ثم تواصل قوافلهم رحلتها إلى غانا، وكانوا يقطعون المسافة في ثلاثة أشهر ذهاباً وشهر ونصف أياباً، وكانوا يبادلون ماحملوه من سلعة بالذهب والتبر[١].

لقد توافد إلى السودان جموع التجار المسلمين عبر المسالك الصحراوية من المراكز الشمالية كطرابلس وفزان وتاهرت وفاس وسجلماسة إلى تنبكت وجني وجاو وأودغست وغانا وغيرها من مدن بلاد السودان الغربي[٢].

ونتيجة هذا الإرتباط التجاري، إستقر عدد من التجار المسلمين في المدن الأفريقية وكونوا لهم أحياء خاصة بهم، مثل الحي الذي أنشأه التجار الغدامسيون في تنبكت، أقاموا فيها المساجد والمدارس، مما كان له عظيم الأثر في نشر تعاليم الإسلام.

وكان هؤلاء التجار يرتادون الأسواق الكبرى أو المراكز التجارية. فيحتكون بالزنوج عن طريق التبادل التجاري، فيؤثرون فيهم بنظافتهم وأمانتهم وسلوكهم الشخصي، وغالباً ما ينتهي هذا الإحتكاك بدخول كثير من هؤلاء الزنوج في الإسلام[٣].

ولهذا كاد إنتشار الإسلام أن يتركز في بادئ الأمر في المراكز التجارية المهمة وفي المدن الكبرى، وبعض هؤلاء التجار كان يجمع بين التجارة والتعليم، فإذا ما أستقر بهم المقام أنشأوا مدارس لتعليم القرآن أو أنشأوا مسجداً، وقاموا في نفس الوقت بمزاولة النشاط التعليمي والتجاري[٤].

على أي حال لقد أسهم التجار المسلمون بما فيهم المغاربة بدور كبير في عملية التبادل التجاري مع بلاد السودان، وحمل هؤلاء التجار سلع الشمال الأفريقي، ومعها العقيدة الإسلامية ونشروها في السودان الغربي، وأسسوا بها مراكز تجارية، تحولت بعد ذلك إلى مراكز حضارية ثقافية.

---

[١] الناصري ، مصدر سابق، ص ٩٩.

[٢] عوض الله ، الشيخ الأمين ، "التجارة القوافل بين المغرب والسودان الغربي وآثارها الحضارية حتى القرن ١٦م "، تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر ، ص ٧٤ .

[٣] حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، ص٤٨ .

[٤] أرنولد ، مرجع سابق،ص ٣٩١ ، ٣٩٢.

وقبل تناول أهم المراكز التجارية في السودان الغربي، يبدو أنه من الضرورة التطرق إلى مدينة سجلماسة المغربية، التي تعتبر من أهم المراكز التجارية الواقعة على أطراف الصحراء، كونها منطلق قوافل التجارة بإتجاه السودان الغربي حاملة شتى صنوف البضائع وكذلك العقيدة الإسلامية.

يذكر البكري وصاحب الإستبصار، بأنها تقع على طريق القوافل مسيرة شهرين من غانا، وأنها بنيت عام ١٤٠ هـ / ٨٥٧م[١].

وقد اختلف البكري وصاحب الإستبصار في الذي قام ببناء هذه المدينة، ففي الوقت الذي يرى فيه البكري أن مدينة سجلماسة كان قد بناها اليسع بن منصور بن أبي القاسم[٢] من ماله الخاص لم يشركه أحد في الإنفاق على ذلك، يرى صاحب الاستبصار أن الذي بنى هذه المدينة مدرار بن عبد الله[٣].

ونظراً لهذا الموقع المحوري الذي تميزت به مدينة سجلماسة حيث تربط بين مختلف أجزاء الشمال الأفريقي وبين مناطق جنوب الصحراء، فضلاً عن المشرق الإسلامي، كان لهذا الموقع وتنوع البضائع المتبادلة وتركز عدة صنائع، واستقرار التجار الوافدين إليها، كلها مميزات جعلت من سجلماسة عاصمة الذهب والقوافل التجارية. وقد أشارت المصادر التاريخية إلى هذا الإزدهار، منها إبن حوقل النصيبي الذي ذكر سجلماسة، فقال : "... وكانت القوافل تجتاز بالمغرب إلى سجلماسة، وسكنها أهل العراق وتجار البصرة والكوفة، والبغداديون الذين كانوا يقطعون ذلك الطريق، فهم وأولادهم وتجارتهم دائرة ومفردتهم دائمة وقوافلهم غير منقطعة إلى أرباح عظيمة وفوائد جسيمة ونعم سابغة، قلما يدانيها التجار في بلاد الإسلام سعة حال"[٤].

وواكب هذا الإزدهار الاقتصادي إزدهار ثقافي وعلمي، حيث زخرت المدينة بالعديد من المساجد والمدارس التي تعتبر في غاية الجمال[١].

وقد عمل بهذه المدارس والمساجد قلة من العلماء الأفذاذ، الذين أدوا دوراً مهماً في تدريس شتى أنواع العلوم الإسلامية[٢].

---

(١) مجهول ، الاستبصار ، ص ٢٠١، والبكري، المغرب، ص ١٤٨، ١٤٩.
(٢) المصدر نفسه والصفحة.
(٣) مجهول ، الأستبصار ، ص ٢٠١.
(٤) ابن حوقل ، مصدر سابق ، ص ٦٥.
(١) الخطيب ، لسان الدين، معيار الأخبار في ذكر المعاهد والديار ، (ترجمة: محمد كمال شبان) ، المعهد العالمي للبحث العلمي، المغرب ، ١٩٧٧ م ، ص ٨١.

لقد أُعتبرت سجلماسة عبر تاريخها الطويل مركز استقطاب للتجار ورجال العلم، فساهمت في المقام الأول في النهضة المغربية الإقتصادية والدينية والعلمية. كما كانت بفعل عمقها التاريخي وثقلها الحضاري، وبفعل متساكنيها المتنوعين النشطين، وتفتحها على جميع التيارات الفكرية والمذهبية. كانت قبلة لتبادل الرأي ولحرية العقيدة والتسامح الديني، حيث تمازجت بالمنطقة جميع المعتقدات التقليدية أو المذاهب السنية أو الشيعية أو الصوفية، كما شارك أهل الذمة بدورهم في هذه النهضة[٣].

والجدير بالذكر أنه كان لسجلماسة صلات متميزة بالممالك الأفريقية الواقعة جنوب الصحراء، إذ رغم صعوبة دروب الصحراء الكبرى، فإنها لم تكن حاجزاً كما تصوره البعض[٤].

فمنذ القرن (الأول الهجري/السابع الميلادي)، وضعت اللبنات الأساسية للتقارب بين سجلماسة وبين مناطق جنوب الصحراء، من خلال حركة القوافل التجارية من جهة، وتسيير رحلات العلماء والفقهاء لغرض نشر الإسلام بين الشعوب الأفريقية وتفقيهها بتعاليمه السمحة[٥].

أما الحواضر والمراكز التجارية، لقد إختلفت أسباب نشأة هذه الحواضر والمراكز التجارية وتنوعت هذه الأسباب وإرتبطت بعوامل متعددة إقتصادية وحربية وثقافية، وكانت الحاضرة تبدأ بنواة عمرانية وتتطور لتكتسب ملامحها المميزة، وإن إختلفت في بعض التفاصيل بحسب النشأة أو العوامل البيئية والمحلية[١]، وقد تطورت بعض المراكز وشهدت توسعاً هائلاً بفضل توفر المقومات الحضارية لذلك.

والجدير بالملاحظة أن مدناً سادت وتطورت في فترة إزدهار السلطة الحاكمة، ثم ما لبث أن تقلصت وأصبحت مدينة معتادة ضمن دولة جديدة وارثة لتلك الدولة،

---

(٢) الهادي الدالي ، مملكة مالي الإسلامية ، ص ١٤٣.

(٣) تاوشيخت ، لحسن، "سجلماسة , كمحطة للتواصل الحضاري بين ضفتي الصحراء"، أعمال ندوة التواصل الثقافي والإجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء ص٢٣٠.

(٤) DelaFoss ,Maurice,"les relations du Maroc et du Sudan a Travers Les ages" in Hesperis, 1955,P 153

(٥) لحسن تاوشيخت ، مرجع سابق ، ص ٢٣١.

(١) الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ٩٨.

فمثلاً أيام سيادة إمبراطورية غانا، كانت كومبي صالح هي مركز الثقل السياسي والتجاري، ولما آلت السلطة لمملكة مالي تحول مركز الثقل إلى نياني التي أصبحت عاصمة المملكة من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر الميلادي، وعندما سقطت مالي على أيدي السنغاي في النصف الثاني من القرن الخامس عشر الميلادي، اتخذت جاو عاصمة للملكة، وبقيت نياني مدينة صغيرة في مملكة السنغاي، وبعد الإمتداد المراكشي إتخذوا من مدينة تنبكت عاصمتهم في الجنوب وتحولت الأنظار عن جاو إلى تنبكت، وهذا في رأيي ينفي الأقوال التي تفيد بتخريب مدينة تنبكت من قبل المراكشيين عام (٩٩٩هـ/ ١٥٩١م)، بدليل أنهم حافظوا على كل مؤسساتها ومساجدها وقضاتها، ولم يغيروا شيئاً في المدينة التي اتخذوها عاصمة لهم في الجنوب إلا تلك المواجهات التي حدثت بين المراكشيين وأهالي مملكة السنغاي باديء الأمر، وما ترتب على ذلك من خراب نتيجة الصداقات المسلمة، وما خلفته من بعض الأثار السلبية. وسيحاول الباحث التركيز على المراكز التجارية المهمة التي تحولت إلى مراكز ثقافية كان لها كبير الآثر في حياة أهالي السودان الغربي ومن هذه المراكز:

١. تنبكت:

تُفيد أغلب المصادر التاريخية أن مدينة تنبكت نشأت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وذلك على يد قبيلة مقشرن الطارقية[٢]. أما الحسن الوزان فإن له رأي آخر حيث يقول: "... وتنبكتو إسم مدينة بناها ملك يدعي منسا سليمان عام ٦٠ للهجرة"[١].

أما أحمد فتوح عابدين فإنه يعتقد أن مدينة تنبكت نشأت في البداية على أنها رباط أقامه عبد الله بن ياسين على حافة الصحراء الجنوبية لبلاد المغرب على نهر النيجر على بئر ماء كانت تقف عنده القوافل التجارية لترتوي منها وتسقي إبلها[٢].

---

[٢] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٠ ، وابن فودي ، عبد الله بن محمد ، ضياء السياسات وفتاوى النوازل ، (تحقيق وتقديم: أحمد محمد كاني) ، الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة، ١٩٨٨ م ، ص ١٥٦ ، وأرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٥٥، وعصمت دندش، مرجع سابق، ص ١٦٣ ، وكذلك عبد الفتاح مقلد الغنيمي ، مرجع سابق ، ص ١٣٨.

[١] الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٥.

[٢] أحمد فتوح عابدين ، مرجع سابق ، ص ١٠٧.

إن الباحث يرجح ما ذهب إليه عبد الرحمن السعدي، كونه أحد أبنائها حيث ولد وترعرع فيها وتعلم العلوم بها، لذلك فهو يرى بصحة ما أورده من معلومات حول هذه المدينة، أما المعلومات الأخرى التي ساقتها بعض المصادر والمراجع التاريخية، فإنها كانت مستقاة من مصادر غير أصلية، لا تصل إلى مرتبة أبناء المنطقة نفسها.

أما عن تسميتها بهذا الإسم، فيذكر السعدي أنها نسبة إلى سيدة طوارقية أو أمة كانت تعيش في المكان الحالي لتنبكت، وكان إسمها تنبكت[٣]، وكان أهالي قبيلة مقشرن الطارقية ينزلون في ذلك المكان في فصل الصيف راتعين بحيواناتهم في ساحل البحر في قرية امظغ، ويرتحلون في الخريف إلى أروان[٤]. وعندما يغادرون المنطقة يتركون أمتعتهم الزائدة تحت حراستها[٥]، ولهذا سُميت تنبكت.

ولا يختلف الباحث عما أورده السعدي عن أصل التسمية، لكنه يختلف معه عن الوضع الأجتماعي لهذه المرأة، الذي لم يحدده السعدي، فاعتقد بأنها سيدة أو أمة، ويستبعد الباحث أن سيدة ذات مركز إجتماعي ترتضي لنفسها أن تكون حارسة لبضائع التجار، لذلك يرجع الباحث أن تكون سيدة وهو الرأي الأرجح.

وقد اتفقت أغلب المصادر التاريخية على كتابتها "تنبكت" مثل محمود كعت[١] والبرتلي في كتابه فتح الشكور[٢]، وأحمد بابا التنبكتي في نيل الأبتهاج[٣] وكفاية المحتاج[٤]، بينما رسمها الحسن الوزان[٥] وابن بطوطة باسم (تنبكتو).

أما بعض المستشرقين من أمثال توماس أرنولد وغيره فقد كتبوها تمبكتو (Timbuktu) أو (Tombouctou) ، ومن خلال إستعراض هذه النماذج من التسميات، أجد نفسي متفقاً مع ما ذهب إليه مطير سعد غيث، من أن الرسم الصحيح لإسم هذه المدينة (تنبكت)، استناداً إلى الحجة التي اعتمدها المؤلف سالف

---

[٣] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢١.

[٤] المصدر نفسه ، ص ٢٠.

[٥] التكني ، أحمد أبو الأعراف ، إزالة الريب والشك والتفريط في ذكر المؤلفين من أهل التكرور والصحراء وأهل شنقيط ، (دراسة وتحقيق الهادي المبروك الدالي) ، مطابع الوحدة العربية ، الزاوية ، ليبيا ، ٢٠٠١م ، ص ٧٤.

[١] كعت ، مصدر سابق، ص ١٢١، ١٧٩، ١٨١ وغيرها.

[٢] البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣٨ ، ١١٢ ، ١٧٨ وغيرها.

[٣] أحمد بابا التنبكتي ، نيل الأبتهاج ، ص ٦٠١ – ٦٠٧ وغيرها.

[٤] أحمد بابا التنبكتي ، كفاية المحتاج لمعرفة ما ليس في الديباج، (دراسة وتحقيق : محمد مطيع) ، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الرباط ، ٢٠٠٠م ، ص ٣٧٧.

[٥] الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٥.

الذكر، كون السعدي، وأحمد بابا التنبكتي، ومحمود كعت والبرتلي، هم من أهـــالي المنطقة، لذلك فهم الأدرى بالنطق الصحيح لإسم المدينة وهي "تنبكت".

وتميزت هذه المدينة بموقعها الفريد على ضفاف نهر النيجر الذي ميزهـــا عن غيرها من المدن المجاورة، فأقترن ذلك بوصفها بالعظمة والأزدهار العلمـــي والتجاري.

وقد وصفها مؤرخها عبد الرحمن السعدي الذي نشأ وتربى وترعرع علـــى أرضها منذ نعومة أظافره في كلمات موجزة تعبر تعبيراً صادقاً عن تعلقـــه بهـــا: "... هذه البلدة الطيبة الطاهرة الزكية الفاخرة، ذات بركة ونجعة وحركة التي هي مسقط رأسي، وبغية نفسي، ما دنستها عبادة الأوثان، ولا سجد على أديمهـــا قـــط لغير الرحمان"[٦].

وتقع تنبكت في مكان استراتيجي مهم، فهي ملتقى الطرق التي تمـــر بهـــا القوافل التجارية عبر الصحراء، كما تحظى بموقعها النهري بـــالقرب مـــن نهـــر النيجر، وقد حدد الحسن الوزان هذا الموقع في زمنه فقال: ".... على بعـــد نحـــو اثني عشر ميلاً من أحد فروع النيجر"[١]، وبذلك تكون المدينة الوحيدة التي تتحكم في الطرق البرية والنهرية التي تفد إليها من مصر والمغرب وطرابلس عن طريق الصحراء، ومن أوربا عن طريق المحيط ثم النهر، وقد أطلق عليها الأوربيـــون، المدينة عزيزة المنال غامضة الأسرار لا تجاوزها في ثرائها أو جمالهـــا أي بلـــد أفريقي آخر في ذهبها أو ملحها[٢]. وقد وصفها أبناؤها أيضاً بأنهـــا خيـــر الـــبلاد وأعظمها ولا نظير لها، تعيش في حركة دائبة وحرية، وهي من أعظـــم بـــلاد الله أمناً ورفاهية[٣].

ويصفها الأرواني بأنها :" في غاية الحُسن والجمال في إقامة الدين وإحياء السنة وإماته البدعة، بها ما شئت من دين ودنيا، وهي موصوفة بما وصـــف بـــه

---

[٦] السعدي، مصدر سابق، ص ٢١.

[١] الوزان، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٦٥.

[٢] - Dubois, F, Timbucto the mysterious, (translated by Diana wite), London, 1890, p.p . 231-234.

[٣] - Ibid, p.p 223- 224

الحريري البصرة، ولها فضائل لاتحصى منها : أن كل من دخل فيهـا خائفـاً أو هارباً يأمن وسكن فيها عاماً أو أكثر نسي مكانه ولا يرجع، ومن نوى لأهلها سوءاً قبل دخوله فيها، فمتى دخل ينساه أو يتوب، فهي مدينة لم تزل من حـين أسسـت دار فقه وعلم وصلاح ودين وولاية وهي قاعدة بلاد السودان، صـحيحة الهـواء قدرها خطير، وذكرها في كل زمان يطير"(٤).

لقد إزدهرت مدينة تنبكت – مركزاً تجارياً يسيطر على التجارة التي كانت تمر بين مدينة جني ومركز ولاته، وكانت كابرا (Kabara) المشـهورة بالصـيد النهري، والمجاورة لتنبكت ميناء مهماً لها، وجاءت أهمية هـذه القريـة بالنسـبة لمدينة تنبكت،كونها تقع بالقرب من طريق نهري يتحكم في جزء كبير مـن بـلاد السودان الغربي، الأمر الذي أعطى تنبكت ميزة كبرى على الأسـواق الأخـرى، المجاورة لها التي كان نجم تجارتها أخذاً في الأفول، فلم يكن غريبـاً أن تجلـب التجارة الثروة الإقتصادية والثقافة والحضارة، وهيمنت مدينة تنبكت بـذلك علـى تجارة ولاته بقدر مانهلت من معين ثقافتها. يذكر السعدي أن التسوق قبل تنبكـت كان في بلد بير أي ولاته، التي وفد إليها التجار والأخيار والعلماء والصالحون من كل مكان، من مصر ووجل وفزان وغدامس وتوات ودرعة وتفلالة وفاس وسوس وبيط إلى غير ذلك(١).

وقد كانت تنبكت وولاتة تحت سيطرة تجار قبائل جدالة الصنهاجية وعلماء الصحراء من الطوارق القادمين من منطقة أدرار، وهم الذين كانوا قد هاجروا إلى مدينة كومبي صالح، عاصمة إمبراطورية غانا القديمة عندما كانت سوقاً رائجـة، ثم لجأوا إلى مدينة ولاته عند احتلال قبائل الصوصو لكومبي صالح فـي القـرن (السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي)، حيث أنشـأ الطـوارق فيهـا مركـزاً للعلوم،ولما إنتقلت التجارة إلى تنبكت، إنتقل هؤلاء العلماء إليها وإسـتقروا فيهـا ومارسوا مهنة التجارة إلى جانب التعليم فعرفوا بذلك، بأنهم كانوا أول من رفعـوا

---

(٤) أحمد بابير الأرواني ، مصدر سابق ، ص ٤٨ ، ٤٩ .
(١) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢١.

إسم مدينة تنبكت وجعلوها مركزاً مهماً من مراكز العلم والثقافة في المنطقة، كما زودوها بالعلماء والأئمة بصفة منتظمة في مساجدها[٢].

ورغم تأسيس مدينة تنبكت في القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) وتحول التجارة إليها من مدينة ولاته، حيث اقتفى العلماء والصالحون أثر التجار، وبرغم بعض مظاهر الحياة الثقافية التي بدأت في الظهور نتيجة بناء التجار لبعض المساجد والمساكن للإقامة، فإنها لم تشهد تطوراً واضحاً إلاّ بعد عودة منسا موسى ملك مالي من أداء فريضة الحج عام (٧٢٥ هـ/ ١٣٢٤م)، واستلائه عليها[٣]، أما قبل ذلك فلا يبدو من كتابات المؤرخين أن سلاطين هذه السلطنة كان لهم إهتمام كبير بمدينة تنبكت، فضلاً عن التوسع في عمارتها، وربما يرجع هذا إلى بعدها من مركز السلطنة في مالي. ويبدو أن هذه المدينة ظلت قروناً لم تعرف خلالها ما يستحق أن يطلق عليه فن العمارة بمعناه الحقيقي، رغم وجود بعض مظاهر الحياة العلمية فيها، بدليل ما ذكره السعدي من أن أول حالها كانت مساكنها عبارة عن أحراش الأشواك وبيوت الأخشاش، ثم بعد ذلك بدأت تشهد نوعاً من التطور التدريجي، فتحول الناس إلى بناء الجدران ثم بنوا المسجد الجامع على حسب إمكاناتهم أنذاك[١]. لكن بعد فتح جاو عاصمة السنغاي، وبسط نفوذ مملكة مالي على تنبكت، قام منسا موسى بإنشاء العديد من المساجد والجوامع والمدارس في كبرى مدن المملكة آنذاك مثل تنبكت وجني وجاو ومالي. يشير عبد الرحمن السعدي إلى ذلك بقوله:"ودخل أهل سنغهاي في طاعته بعد جوازه إلى الحج، وبطريقه رجع فابتني مسجداً ومحراباً خارج مدينة كاغ [جاو]. وهما هناك إلى الآن... أما الجامع الكبير فالسلطان الحاج موسى صاحب ملي هو الذي بناها وصومعتها على خمسة صفوف"[٢]. أما محمود كعت فإنه يذكر أن كنكُ موسى سلطان مالي بني في حجه مسجد جامع تنبكت[٣].

---

(٢) بوفيل ، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى ، ص ١١٩.
(٣) إبراهيم طرخان ، دولة مالي الإسلامية ، ص ٦٨ ، ٦٩ .
(١) إبراهيم طرخان ، دولة مالي الإسلامية ، ص ٦٨ ، ٦٩ .
(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٧ ، ٥٦ .
(٣) كعت ، مصدر سابق ،ص ٣٢ .

وقد أدى إدخال الطابع المعماري العربي الإسلامي والأندلسي في تشييد المساجد والقصور السلطانية في كل من تنبكت وجاو، إلى ظهور نوع جديد من الطراز المعماري الذي لم يكن معروفاً في غربي أفريقيا آنذاك . والفضل في ذلك بالطبع إلى المهندسين الذين إصطحبهما منسا موسى أثناء عودته من الحج، وهما أبوإسحاق إبراهيم الساحلي الأندلسي المعروف بالطونجق، وأبو عبد الله بن خديجة الكومي الموحدي الغدامسي الذي إصطحبه معه أثناء مروره بمدينة غدامس وهو في طريق عودته من الحج عبر الأراضي الطرابلسية[٤].

أما الطوبخق فقد بنى للسلطان منسا موسى بيتاً بمقعد سلطانه محكم البناء مجللاً لغرابته بأرضهم وأطرفه ببناء قبة مربعة الشكل، وضع فيها كل خبرته الهندسية، فجاءت من أتقن المباني ووقعت من السلطان موقع الاستغراب . وذلك لعدم وجود مثل هذه المباني في بلدهم[٥].أما أبا عبد الله الكومي، فقد شارك في بناء مسجد سنكوري وبقية المباني والمساجد الأخرى في المنطقة[٦].

لقد ظهر الاتجاه الثقافي لمدينة تنبكت مبكراً، بعد بناء المساجد والمدارس نتيجة إزدهار الحركة توافد عليها الطلاب والعلماء، الأمر الذي أسبغ عليها ثوب الشهرة، حتى صارت في نظر المسلمين في المنطقة تضاهي مدينتي إشبيلية وغرناطة في نظر مسلمي أسبانيا أيام إزدهار الحضارة العربية الإسلامية فيهما . وزاد من مكانة هذه المدينة أن سلاطين مملكة مالي ومملكة السنغاي الإسلامية أولوها إهتماماً خاصاً، من خلال إهتمام السلطان بالقضاة والفقهاء واللائمة، الذين يدفع لهم الملك جميعاً مرتباً حسناً. في الوقت الذي كان يعظمهم كثيراً، وقد لا حظ الوزان أنه تباع بهذه المدينة المخطوطات التي تأتي من بلاد البربر، وتدر أرباحاً تفوق أرباح سائر البضائع [١] .

---

[٤] إبن خلدون ، العبر، مصدر سابق ، ج ٦ ، ص ٢٠٠ م.
[٥] المصدر نفسه ، والجزء ، ص ، ٢٠١.
[٦] المصدر نفسه ، والجزء ، ص ٢٠٠ ، وكذلك نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ٥٤.
[١] الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٧ .

يُستنتج من عبارة الوزان الأخيرة، أن مدينة تنبكت كانت تعج بطلبة العلـم، كما أن سكان المنطقة قد تأثروا بالثقافة العربية الإسلامية والدليل على ذلك كثـرة إقبالهم على إقتناء المخطوطات والكتب، للتزود بالعلوم المختلفـة ممـا أدى إلـى إرتفاع أسعارها لدرجة أن أرباحها فاقت كل أنواع السلع الأخرى.

كما أن منسا سليمان ملك مالي كان يستقدم العلماء إلى بلاده خاصـة مـن مصر وبلاد المغرب والأندلس، ليقوموا بالتدريس في جامع تنبكت، كما جلب معه عدداً كبيراً من الكتب التي إشتراها من القاهرة في أثناء رحلته المشهورة إلى بلاد الحجاز لأداء فريضة الحج وذلك بهدف خدمة المتعطشين للمعرفة والعلم [٢]

لقد نشأت مدينة تنبكت في جو ديني وروحي، فأصبحت محط الأنظار مـن كل حدب وصوب، خاصة العاكفين على دراسة أصول الدين والفقه ونشر الثقافـة واللغة العربية، لغة القرآن الكريم، التي أصبحت اللغة السـائدة فـي المعـاملات الرسمية [٣] .

هذا وقد شهدت تنبكت منذ أوائل القرن العاشر للهجـرة /السـادس عشـر الميلادي تطوراً ملحوظاً في إزدهارها الثقافي، ولاسيما في ظل حكم الأسـكيين: الأسكيا الحاج محمد الكبير (٨٩٩- ٩٣٤هـ/ ١٤٩٣ - ١٥٢٨م) وخليفته الأسكيا إسـحاق (٩٤٦ - ٩٥٦هـ/ ١٥٣٩ - ١٥٤٩م) والأسـكيا داوود (٩٥٦-٩٩١هـ /١٥٤٩ - ١٥٨٢م)، حيث إستوطنها رجال العلم والفكر والتجار بعد أن توافـدوا عليها من أماكن بعيدة، الأمر الذي جعلها تحمل طابعاً مميزاً لاتصالها ببيئات ثقافية متنوعة، وقد سجل هذا الإزدهار الحسن الوزان عندما وصف الحركـة العلميـة بها[١] .

يتضح من خلال ما أوردتـه المصـادر التاريخيـة، أن الـدور الثقـافي والحضاري لمدينة تنبكت ظل يسير في خط مستقيم، حتى جاء عهد أسكيا محمـد الكبير، الذي مثل فترة النضج التام والاكتمال. مع التوسع الكبير في الاعتماد على

---

[٢] العمري ، مصدر سابق ، ج٤ ، ص ٤٩٤.
[٣] أحمد فتوح عابدين ، مرجع سابق ، ص ١١.
[١] الوزان ، مصدر سابق، ج٢ ، ص ١٦٧.

المنهج الإسلامي في الحكم في مختلف مجالات الحياة في مملكة السنغاي الإسلامية، وذلك من خلال الإستعانة بقضاة مسلمين تم تعيينهم في كل المدن والقرى التابعة للمملكة، كما أن الأسكيا محمد الكبير كان لا يقدم على اتخاذ أي قرار دون استشارة أهل العلم، وكان من أهم مستشاريه القاضي محمود كعت، والشيخ عبد الرحمن السيوطي، والشيخ عبد الكريم المغيلي والشيخ شمهروش الجني والشريف الحسني مولاي العباس أمير مكة[٢]، وهنا تتضح الثقة العالية في علماء الشمال الأفريقي الذين عملوا مستشارين وأصحاب تأثير في كافة قرارات سلاطين المنطقة .

وفي عهد الاسكيا داوود إزدهرت الحركة العلمية أكثر من ذي قبل، وذلك لأهتمامه هو الآخر بالعلماء، وهو أول من أتخذ خزائن المال وخزائن الكتب، حيث كان له نساخ ينسخون له الكتب، التي كان يهدي الكثير منها إلى العلماء تشجيعاً لهم[٣].

ومهما يكن من أمر فإن مدينة تنبكت شهدت نوعاً من التطور العمراني والثقافي أيام مملكة مالي الإسلامية، لكنها شهدت إزدهاراً واستقراراً ملحوظين أيام الأسكيين، ولا سيما الاسكيا محمد الذي بدأ حياته السياسية، بانتهاج سياسة حكيمة تهدف إلى إصلاح الأوضاع المتردية في البلاد بصورة عامة، وفي مدينة تنبكت بشكل خاص، لذلك كان دوره في هذه المدينة أعظم، كونها عاصمة الثقافة الإسلامية. فاهتم بها وبعلمائها من أجل إحقاق الحق وإرساء العدالة فيها، مما جعل من عهده أزهى فترات التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية في السودان الغربي على الإطلاق، ولقد وصف الحسن الوزان الذي أقام في مدينة تنبكت في عهد السلطان الاسكيا محمد، الحياة فيها بأنها كانت لها شأن وفيها محلات البيع العامرة بالمنسوجات والكتب، وكانت سوقاً رائجة توجد بها بضائع من بلاد المغرب وأوروبا ومصر، كما كانت فيها أحياء خاصة يسكنها تجار من جميع البلاد

---

(٢) كعت ، مصدر سابق ،ص١٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٤ .

الإسلامية[١]. الأمر الذي رفع من شهرة مدينة تنبكت الثقافية والعلمية عما كانت عليه من قبل .

لقد وجد أهالي السودان الغربي في تنبكت ضالتهم المنشودة، أو المدينة الفاضلة فأخذوا يتوافدون عليها حيث وجدوا المساواة في ظل الدين الحنيف، فتوحدت القبائل والجماعات وساد العدل والسلام جو المعاملات في المدينة، وقد تأثر أهلها بما تعلموه من ثقافة دينية ولغة عربية سواء من الملثمين أو الطوارق أو المرابطين، منذ نشأة المدينة في القرن (الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي). فأصبحت لها شهرة ثقافية لا تضاهيها فيها مدينة أفريقية أخرى.

هذا وقد إنتعشت الحركة العمرانية في مدينة تنبكت أيام مملكتي مالي والسنغاي الإسلاميتين، إلى أن سقطت على يد المراكشيين أواخر القرن السادس عشر الميلادي (٩٩٩هـ/ ١٥٩١م).

وكان لسلاطين مالي والسنغاي – الذين دانت لهم تنبكت بالتبعية – الفضل الكبير في إدخال الفن المعماري والهندسة العربية والأندلسية والمغربية والبناء الحديث في هذه المدينة خاصة وبلاد السودان الغربي عامة[٢] .

وقد تحكمت المدينة في طرق الصحراء الكبرى، والطرق النهرية، كما ورد، ولذلك أصبحت مركزاً تجارياً وثقافياً.وأشير هنا إلى أن الثقافة والتجارة متلازمتان، أي أن الثقافة سارت في ركاب التجارة أينما حلت، لأن التاجر يحمل معه ثقافته، كما أنه يأخذ من ثقافات من يتعامل معهم ، وبذلك يحدث التأثير والتأثر، ومن الملاحظ هنا أن قوة تأثير الثقافة العربية الإسلامية كانت عظيمة بحيث أنها أثرت في هذه المجتمعات، والغت الكثير من الموروثات الثقافية التي تمس جوهر العقيدة.

والدليل على الأثر الذي تركته الثقافة العربية الإسلامية في المنطقة، ذلك الإزدهار الإسلامي والثقافي في الغرب الأفريقي عامة وفي مدينة تنبكت خاصة،

---

[١] الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٥ – ١٦٧ .
[٢] السعدي ، مصدر سابق ، ص٢١ ، ٢٢ .

ويظهر ذلك جلياً في كثرة مساجدها وجوامعها، وإنتشار المخطوطات والكتب العربية، وإرتفاع أسعارها إذا ما قيست بالسلع الأخرى[١].

والجدير بالذكر أن تنبكت قد تميزت عن غيرها من المدن، حيث حباها الله بجمال رائع كونها واحة في قلب الصحراء، والمباني منتظمة ومقسمة إلى أحياء متعددة، مثل حومة الغدامسيين وكابير وكند[٢]. وكانت المدينة مسُورة، وداخل السور مساكن متنوعة البناء، فبعضها مبني بالطين والطوب واللبن، والبعض الأخر مبنى بسيقان الأشجار، ومغطى بغصون الأشجار وبالأعشاب والقش، وقد تقدم البناء يوماً بعد يوم بسبب تطورها الاقتصادي والثقافي[٣] .

وقد أشاد الرحالة والكتاب الغربيون بالإزدهار الذي أصاب مدينة تنبكت والتقدم الذي كانت عليه ، فيصفها ديبوا(Dubois) بأنها مدينة منظمة جداً ومقامة على طرق حديثة[٤]، أما (بارث Barth) فإنه يصف منازلها بأنها مختلفة الشكل والأحجام ، بعضها من الطين منخفضة البناء وبعضها عال، والبعض الآخر محلي بزخارف، وبعضها محاط بأكواخ قش وشوارعها ضيقة[٥]، كما إنتشرت بها المباني الفخمة من قصور وغيرها، التي إبتناها الأفراد وذوو النفوذ الإقتصادي، وتسابق هؤلاء في تزيين القصور بكافة أنواع الزينة المتوفرة آنذاك كالذهب والفضة وغيرها، واجتهد المهندسون في إظهار الطابع المعماري الإسلامي، الذي يحاكي الفن المعماري في الشمال الأفريقي، ليكون مرآة تعكس هذه الحضارة الإسلامية التي إشتهرت بها مدينة تنبكت خاصة، وباقي مدن السودان الغربي عامة[١].

ومن الدلائل على الإزدهار العمراني الذي شهدته هذه المدينة، هو كثرة مساجدها وقصورها، ففيها مسجد جنجري بير، أي المسجد الكبير، ومسجد سيدي

---

(١) الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ١٦٧ .
(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٦٩ ، ١٧٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢١ ، ٢٢ ، وكذلك الحسن الوزان ، مصدر سابق ، ج٢ ، ص١٦٥ .
(٤) Dubois. F ,Timbocto the Mysterious , London , 1840, p. 235
(٥) Barth .H. op cit .p302
(١) الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص١٠٤.

يحي، وجامع سنكري، الذي كان يتوافد عليهم المصلون لغرض العبادة، والطلبة لغرض الدراسة والتعليم[٢].

مسجد جنجور بير (المسجد الكبير)[*]:-

وهو من أكبر المساجد في تنبكت ، ويُرجح أن يكون هو المسجد الذي بناه سلطان مالي منسا موسى أثناء عودته من الحج، أوئل القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، حيث أناط مهمة بناءه للمهندس إبراهيم الساحلي (الطويجن)[٣] وعبد الله الكومي الموحدي الغدامسي[٤] اللذين اصطحبها أثناء عودته من رحلته الحجازية. وقد بُني من الحجارة التي جلبها العمال من الجبال، وقد ثبت بالطين، وكان قد بُني بطريقة حديثة إبتكرها هذان المهندسان لأول مرة في السودان الغربي غير تلك التي كانت سائدة في المنطقة، وهي تعتمد على الفن المعماري المغربي الذي تميز بالقبة المرتفعة المربعة المزخرفة[٥].

هذا وقد إختلفت الآراء المصدرية في بناء هذا المسجد وتاريخه، يروي صاحب تاريخ الفتاش أن الفقيه القاضي العاقب بن القاضي محمود بن عمر أقيت، عقب عودته من أداء فريضة الحج عام (٩٧٧ هـ/ ١٥٦٩م)،هو الذي شرع في بناء المسجد الجامع بأمر من الأسكيا داوود وأنفق على بنائه سبعاً وستين مثقالاً إلا ثلثاً من ماله الخاص[١] ،بينما يفيد عبد الرحمن السعدي أن الفقيه القاضي العاقب بن محمود، قام بتوسيع المسجد الكبير وذلك لأستيعاب المصلين الذين أصبحوا في إزدياد مضطرد، وقد تم ذلك بأمر الأسكيا داوود، وبمساهمة من ماله الخاص، حيث ساهم بحوالي أربعة آلاف خشبة لإنجاز هذا المشروع[٢]. إلا أن قرائن الأحوال توضح أن هذا المسجد، يبدو أنه المسجد نفسه الذي شيده منسا موسى على إثر عودته من الحج، أي في عهد دولة مالي، وهذا ما يؤكده عبد الرحمن

(٢) الوزان ، مصدر سابق ، ٢٨ ، ص ١٦٥
(*) ينظر الملحق رقم (١٦ ، ١٦) كروكي مسجد جنجور بير وصورة خارجية .
(٣) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٨.
(٤) إبن خلدون ، العبر ، ج٦ ، ص ٢٠١ .
(٥) أحمد فتوح عابدين ، مرجع سابق ، ص ١٢.
(١) كعت ، مصدر سابق ، ص ١٢١ .
(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٠٩، ١١٠.

السعدي والحسن الوزان، حيث ذكر الأول أن الجامع الكبير كان قد بناه الحاج موسى صاحب ملي، بعد ما رجع من الحج واستولى على تنبكت[٣] ، أما الثاني فإنه يذكر أنه يوجد بوسط المدينة مسجد مبنى بالحجر المركب بالطين والجير شُيد على يد مهندس أندلسي من مدينة المانا[٤] وهو المهندس الذي اصطحبه منسا موسى كما سبق ذكره.

وقد تولى الإمامة بهذا المسجد العديد من الفقهاء ممن اتصفوا بالصلاح والورع، يقول السعدي: "... فأول من تولى إمامتها [إمامته]. الفقهاء السودانيون كانوا ايمة [أئمة] فيها في دولة أهل ملى وفي طائفة من دولة التوارق وآخر الايمة فهم فيها الفقيه القاضي كاتب موسى مكث في الإمامة أربعين سنة لم يستتب ولو في صلاة واحدة لأجل صحة البدن التي رزقه الله تعالى"[٥]، وعندما رحل إلى فاس للإستزادة من العلم بأمر منسا موسى خلفه في الإمامة سيدي عبد الله البلبالي، وهو أول البيضان، صلى بالناس في أواخر دولة الطوارق وأوائل دولة سن علي، ولم يتعرض لأي أذى من سن علي الذي عُرف باضطهاده للعلماء، حيث إحترمه وقدره كونه من عباد الله الصالحين زاهداً ورعاً لا يأكل إلا من عمل يده[٦]. ويعتقد الباحث أن إحترام سن علي له لم يكن فقط بسبب زهد هذا الفقيه وورعه ، ولكنه كان أيضاً زاهداً في السياسة فلم يحشر أنفه في الأمور السياسية، وانقطع إلى عبادة الله وحده. تولى بعده الإمامة سيدي أبو القاسم التواتي، الذي سكن بجوار المسجد، واستمر في الإمامة إلى أن توفى عام (٩٣٥ هـ/ ١٥٢٨م)، فتولى الإمامة تلميذه السيد منصور الفزاني، ثم المقرئ عالم التجويد الفقيه إبراهيم الزلفي[١].

كما تولى الإمامة بهذا المسجد الفقيه أحمد والد نانا سرك، وبعد شهرين من ولايته جاء إبن سيدي أبي القاسم من توات، فطلب الناس من أبي البركات القاضي

---

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٧.
(٤) الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٥.
(٥) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٥٧ .
(٦) المصدر نفسه ، والصفحة .
(١) المصدر نفسه ، ص ٥٨ ، ٥٩.

الفقيه محمود، توليته بدلاً من الفقيه أحمد، لكنه رفض ذلك فبقي في الإمامة إلى أن توفى، فتولى الإمامة الفقيه سيد علي الجزولي بأمر من الفقيه محمود واستتاب الفقيه عثمان بن الحسن التشيتي متى حصل له القدر[٢] ، وقد مكث في الإمامة ثمانية عشر سنة، إلى حين وفاته، حيث دفن خارج سور المسجد من جهة الشمال. يورد محمود كعت أن الفقيه محمود قال فيه:"جدير بأن يتفرد بالروضة"[٣] فأمر الفقيه محمود اقيت عثمان بالإمامة لكنه رفض ذلك، لكن الفقيه محمود طلب منه أن يدله على من يصلح للإمامة غيره فدله على الفقيه صديق بن محمود تعلي، وهو كابري الأصل جنجوي المولد إرتحل من جنج وأقام في تنبكت وتوطن فيه، وهو رجل صالح ورع فقيه فاضل، فتولى الإمامة ومكث فيها حوالي أربعة وعشرين سنة[٤] وبعد وفاته تولى الإمامة مكرهاً نائبه عثمان الذي إستمر في الإمامة إلى أن توفي عام (٩٧٧ هـ/١٥٢٨م)، ودفن في المقبرة القديمة . وقد حدث إختلاف بين أهل المسجد الكبير في الفقيه كداد [قداد] الفلاني والفقيه أحمد بن الإمام صديق، لكن القاضي العاقب زكى كداد بن أبي بكر الفلاني الذي مكث في الإمامة اثنتي عشرة سنة، ثم تولاها بعد وفاته الإمام أحمد بن الإمام صديق بأمر القاضي العاقب ومكث فيها خمس عشرة سنة وتسعة أشهر وثمانية أيام منها عشر سنين في دولة السنغاي وهو آخر أئمة الجامع الكبير في دولتهم، وخمس سنين قضاها في ظل دولة المراكشيين[١].

هذا وقد تولى عدد من الرجال الصالحين والأئمة إمامة الجامع الكبير في عهد المراكشيين منهم محمود بن الصديق شقيق الفقيه أحمد صديق، ثم الإمام عبد السلام بن محمود الفلاني، وسيدي علي بن عبد الله سرين والإمام سيد علي الجزولي، كما تولى الإمامة بهذا الجامع الفقيه محمد الوديعة بن الإمام محمد سعيد إبن الإمام محمد كداد الفلاني[٢] .

---

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٠.
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦١ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .
(١) المصدر نفسه ، والصفحة.
(٢) المصدر نفسه ، صفحات ٢٤١، ٢٤٣، ٢٩٨، ٣٠٩.

جامع سنكوري:(*)

كان جامع سنكوري منتدى يلتقي فيه العلماء والتجار وعامة الناس لمناقشة أمور دينهم وشرح ما تعسر فهمه على العامة من أمور الدين، وإلقـاء الـدروس عليهم. وقد فاقت شهرة هذا الجامع هندسياً شهرة جامع القرويين والزيتونة. وقـد تحول فيما بعد إلى منارة علمية تشع منها الثقافة العربية الإسلامية فـي السـودان الغربي، وإن كان لم يُعرف من الذي أنشأ هذا المسجد، إلا أن السـعدي ذكـر أن سيدة من قبيلة أغلال أوقفت عليه مالاً لبنائه والحفاظ عليه[٣]. إلا أنه لم يُعثر على تحديد زمني لبنائه؛ في حين أن محمود كعت يورد أن الذي قام ببناء المسجد الفقيه القاضي العاقب بن محمود بن عمر عام (٩٨٩ هـ/ ١٥٨١م)، بعد عودته من أداء فريضة الحج[٤]، وعندما كان بمكة إستأذن حراسها بأخذ قياسـات الكعبـة طـولاً وعرضاً فأذنوا له، فكالها بالحبل، وجاء بالحبل الذي كال به إلى تنبكت، ولما أراد الشروع في بناء المسجد أخرج ذلك الحبل وبني المسجد على المقاييس نفسها[٥] .

يُستنتج من الإشارات التي أوردها السعدي ومحمود كعت حول بناء المسجد الجامع، أن بناءه كان سابقاً للفترة التي أوردها كعت وهو عام ٩٨٩ هـــ/١٨٨٠م وأن الفقيه العاقب لم يكن المؤسس الأول لهذا المسجد، ولكن يبدو أنه أعاد بناءه أو ترميمه بنفس المواصفات الهندسية للكعبة المشرفة وذلك بسبب تأثره البـالغ بهـا، بدليل أن أول من قام بأمامة الصلاة على حد قول عبد الرحمن السعدي، هو أبـو البركات الفقيه محمود بن عمر بن محمد أقيت[٦]، الذي عاش في الفترة من عـام (٨٦٨هـ-٩٥٥ هـ/ ١٤٦١-١٥٤٨م) أي قبل الفترة التي ذكرها كعـت مـن أن تأسيس المسجد كان عام ٩٨٩ هـ/ ١٥٨٠م ، أي بعد وفاة الفقيه محمود بحـوالي اثنين وثلاثين سنة. كما أن إستخدام كعت كلمة "بناء" يبدو أنه يقصد بهـا إعـادة البناء أو الترميم أو التجديد ،بدليل أن السعدي، والأرواني، أجمعا على أن الذي قام

(*) أنظر الملحق رقم (١٧). .
(٣) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٦٢.
(٤) كعت ، مصدر سابق ، ص ١٢١.
(٥) المصدر نفسه ، والصفحة.
(٦) المصدر نفسه ، ص ٦٣

ببناء مسجد سنكوري هي فاطمة بنت أحمد الأغلالي[٢]، وأن إشارة كعت التي يقول فيها عن القاضي العاقب:"... أنه حج ثم رجع وشرع في بناء المسجد الجامع"[٣] علماً أن المصادر التاريخية إتفقت (السعدي، والوزان[٤] والأرواني[٥]) على أن الذي بنى المسجد الجامع هو السلطان الحاج موسى بعد عودته من الحج، أما القاضي العاقب " فقد غيره عن بناء السلطان موسى وسواه من كل جهة وصير الجميع مسجداً واحداً وزاده زيادة كبيرة وذلك في أواخر القرن العاشر"[٦]، وفي إشارة أخرى لمحمود كعت يقول:"... ثم رجع لبناء مسجد سوق تنبكت وهو آخر بنيته رضي الله عنه، وأنفق في بناء هذه المساجد الثلاثة مالا يُعرف نهايته إلا الله تعالى"[٧]. لذلك يُرجح الباحث أن القاضي العاقب، قام بترميم هذه المساجد أو إعادة بناءها بتصاميم مختلفة، تشابه تلك الموجودة بالعالم العربي، وذلك لتأثره بهذه الهندسة الإسلامية بعد إتصاله ببعض الأقطار العربية الإسلامية في طريق ذهابه وعودته من الحجاز.

وقد تولى الإمامة بهذا المسجد أبو البركات الفقيه محمود بن عمر بن محمد أقيت، الذي تولى الإمامة بإذن من القاضي حبيب، ثم تولاها إبن خاله الإمام اندغمحمد بن الفقيه المختار النحوي، وبعد وفاة النحوي أمر الفقيه القاضي محمد إبن الفقيه محمود أن يتولاها إبنه الفقيه أحمد فاعتذر بحجة عدم تحكمه في البول، فطلب منه الدليل فشهد له بذلك الفقيه العاقب بن الفقيه محمود فأقاله القاضي محمد وكلف شاهده بها فتولاها[١]. وبعد وفاة أخيه القاضي محمد كلفه السلطان أسكيا داوود بحمل القضاء فجمع بين مرتبتي الإمامة والقضاء إلى أن توفى، ولم يستنب في صلاة من الصلوات إلا في مرض موته، أمر إبن أخيه الفقيه محمد الأمين بن القاضي محمد أن يصلي بالناس، فأبت أمه نانا حفصة بنت الحاج أحمد بن عمر،

---

(٢) المصدر نفسه، والصفحة، وكذلك الأرواني، مصدر سابق، ص ٧٢، ٧٣.
(٣) كعت، مصدر سابق، ص ١٢١.
(٤) الوزان، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٦٥
(٥) الأرواني، مصدر سابق، ص ٧١.
(٦) المصدر نفسه، ص ٧١، ٧٢.
(٧) كعت، مصدر سابق، ص ١٢١، ١٢٢
(١) السعدي، مصدر سابق، ص ٦٣، وكذلك الأرواني، مصدر سابق، ص ١٣١

فبقي المسجد دون صلاة جماعة أياماً، ثم إتفقت الجماعة على تكليف أبي بكر بن أحمد بير فصلى بالناس الظهر والعصر والمغرب والعشاء وهرب بعدها إلى قرية تنبهور هرباً من مسؤلية الإمامة ، فقدمت الجماعة الفقيه عبد الرحمن بن الفقيه محمود، الذي حافظ على الإمامة حتى في حالات مرضه إلى أن جاء الإمتداد المراكشي وقبض عليهم محمود بن زرقون[٢].

مسجد سيدي يحي التادلسي:

يعتقد بعض المؤرخين أن مسجد سيدي يحي، من أقدم مساجد تنبكت، وقد بناه ملك طوارقي من مقشرن في فترة دولة الطوارق الأولى، في القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)[٣]. وقد شيد على ضريح رجل من الصالحين، قدم من المغرب الأقصى لنشر تعاليم الدين الإسلامي[٤]، يورد السعدي أن حاكم تنبكت أيام الطوارق كي محمد نض، وهو صنهاجي من قبيلة أجر من شنقيط، هو الذي بني مسجد سيدي يحي، وكلف صاحبه وحبيبه القطب سيدي يحي التادلسي إماماً فيه إلى أن توفى عام ٨٦٨ هـ/ ١٤٦٣م[٥]، وقد جدد بناءه القاضي العاقب بن محمود أقيت ، الذي قام بتوسيعه عام ٩٧٦ هـ/ ١٥٨٦م[٦] .

هذا وقد تولى الإمامة بعد سيدي يحي، الفقيه محمود بن محمود بغيغ الذي إستمر في إمامته إلى أن توفي عام (١٠٠٢ هـ/١٥٩٣م)[١] فتولى الإمامة بعده الإمام محمود بن محمد الونكري، (توفى بعد المدى الزمني لهذه الدراسة عام (١٠١٨ هـ/ ١٦٠٩م)، ثم الإمام أحمد بن سعيد إلى وفاته عام (١٠٤٠هـ/١٦٣٠م) والإمام محمد بن أحمد الذي توفى عام (١٠٦٠ هـ/١٦٥٠م)[٢] ومجموعة أخرى

---

[٢] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٦٣ ، وكذلك الأرواني ، مصدر سابق ص ١٣١، ١٣٢

[٣] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٣ ، وكذلك الأرواني، مصدر سابق ، ص ١٢٩.

[٤] الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ١٥٥

[٥] المرجع نفسه ، والصفحة ، وكذلك السعدي ، مصدر سابق ، ص٢٣.

[٦] المصدر نفسه ص ٦٢ ، ومحمود حجي ، مرجع سابق ٢٢، ص ٥٣٦ ، وكذلك الهادي الدالي ، مملكة مالي الإسلامية وعلاقاتها مع المغرب وليبيا ، ص ١٠٥

[١] السعدي مصدر سابق ص ٤٥ ، ٤٦.

[٢] الأرواني ، مصدر سابق ، ص ١٢٩، ١٣٠

من الأئمة الذين جاءوا في فترات متأخرة مثل الإمام إبراهيم بن عبد الله والإمام محمد بن أحمد والإمام صالح بن محمد[٣] وغيرهم من الأئمة.

٢ جني (Jeni):

تقع إلى الجنوب الغربي من مدينة تنبكت، وقد تأسست حوالي عام (٤٩٤ هـ/ ١١٠١م) ، وذلك في عهد الدولة المرابطية بالمغرب[٤]. وقد بنيت هذه المدينة كما يذكر السعدي في أواسط القرن الثاني للهجرة[٥]، ويعود الفضل في بنائها لبرابرة صنهاجة الذين أرادوا أن تكون مركزاً تجارياً يلتقي فيه تجار الملح بتجار الذهب[٦]، وما لبثوا أن غلبهم عليها الزنوج من قبائل النونو والبوزو عندما كانوا على الوثنية، ولكن سرعان مافشى الإسلام بينهم بفضل جهود الدعاة المسلمين واندماج هؤلاء الزنوج بالتجار المسلمين، وكذلك نتيجة الهجرة التي كان لها الأثر البالغ في نشر الإسلام، حيث إن كثيراً من القبائل الأمازيغية قد إرتحلت من الصحراء إلى المناطق الجنوبية واستقرت فيها واندمجت مع السكان المحليين[٧]. وفي القرن (السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي) أسلم ملك جني كنبر، والذي يقول السعدي عن حادثة إسلامه إن:" السلطان كنبر هو الذي أسلم وأسلم أهلها بإسلامه، ولما عزم على الدخول في الإسلام أمر بحشد جميع العلماء الذين كانوا في أرض المدينة فحضر منهم أربعة آلاف ومائتان عالماً فأسلم على أيديهم، وأمرهم أن يدعو الله تعالى بثلاث دعوات لمدينته تلك، وهي أن كل من هرب إليها من وطنه ضيقاً وعسراً أن يبدلها الله له سعة ويسراً، حتى ينسى وطنه ذلك، وأن يعمرها بغير أهلها أكثر من أهلها، وأن يسلب الصبر من الواردين إليها للتجارة في ذات أيديهم لكي يملوا فيبيعونها لأهلها بناقص الثمن فيربحون بها"[١].

---

[٣] المصدر نفسه ، والصفحات

[٤] حسن إبراهيم حسن ، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية ، ص ٢١٧ ، وكذلك الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ١١٠.

[٥] السعدي ، مصدر سابق ، ص١٢.

[٦] محمد الغربي ، مرجع سابق ، ص ٥٨٠

[٧] العبيدي ، عبد العزيز بن راشد ، "مراكز الحضارة الإسلامية في السودان الغربي" ، (مجلة دراسات أفريقية) ، العدد الخامس ، أكتوبر ١٩٨٩ م ، المركز الإسلامي الأفريقي في الخرطوم ، ص٧٧.

[١] السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٢ ، ١٣ .

ومع أن رواية السعدي قد تكتنفها بعض المبالغة في تقديره لعدد العلمــاء، فإن لذلك دلالة على مدى إنتشار الإسلام في جني في (القرن الســادس الهجــري/ الثاني عشر الميلادي)، وربما قبل ذلك، رغم بقاء ملوكها علــى الوثنيــة، ثــم إن وجود هذا العدد أو ما يقاربه من العلماء دليل على أنها قد أصبحت تنافس تنبكــت في مركزها العلمي والثقافي، إلا أنه لا شك في تحولها إلى مركز إسلامي مهم في السودان الغربي بعد إسلام ملوكها.

وكان موقع هذه المدينة بأرض خصبة كثيرة الأشجار يقصدها رعاة الماشية بحيواناتهم المختلفة، وكانت كما يورد السعدي :"مدينة عظيمة ميمونة مباركة ذات سعة وبركة ورحمة، جعل الله ذلك في أرضها خلقاً وجبلة، وطبيعة أهلها التــراحم والتعاطف والمواساة "[٢] .

وربما كان ذلك سبباً في جذب الناس إليها، خاصة القوافل التجارية القادمة من شتى الأقطار حتى صارت سوقاً تجارياً مهماً حيث تستقبل بضائع المغرب في الشمال كما تستقبل بضائع السودان. وكانت سلعتا الملح والذهب همــا الســلعتان الرئيستان اللتان تُجلبان لأسواقها، فالملح يأتي من تقازا[*] في الشــمال حيــث لا يوجد في السودان موقع للملح سواه، والذهب يأتي من الجنــوب حيــث مناجمــه المشهورة التي كانت سبباً في غنى أهالي السودان الغربي[٣]. وهكــذا أصــبحت مدينة جني من أغنى بلاد السودان وانعكس ذلك على وضع ســكانها الاجتمــاعي والثقافي، فكثرت فيها المراكز العلمية من مساجد ومدارس، وكثر عــدد الفقهــاء والعلماء فيها، يقول السعدي :"ما كانت مثلها في الدنيا كلها فوجد الناس بركتها في التجارة إليها كثيراً وجمعوا فيها من الأموال ما لا يحصيه إلا الله سبحانه، ومــن أجل هذه المدينة المباركة تأتي الرفاق من جميع الآفاق"[١] .

---

[٢] السعدي ، مصدر سابق ، ص١١

[*] تقازا : مدينة في الصحراء ، إشتهرت بإنتاج الملح الذي يصدر إلى غرب أفريقيا ، وقد خضعت فترة لدولة مالي ثم السنغاي ، يقول إبن بطوطة :" وقرية تقازي على حقارتها يتعامل فيها بالقناطير المقنطرة من التبر " للمزيد : أنظر إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٧٤ .

[٣] الادريسي ، مصدر سابق ، مج ١ ، ص ٢٤ ، ٢٥ .

[١] السعدي ،مصدر سابق ، ص ١١ ، ١٢ .

والجدير بالذكر أن أول مسجد أسس في جني هو المسجد الجامع الذي أنشأه السلطان كنبر بعد إسلامه، حيث هدم قصره وحوله إلى مسجد، عُرف بجامع جني[٢]، ولا تزال أطلاله باقية إلى الآن. وتفيد الراوية أن الذي تولى بناءه رجل عربي يُدعى ملوم إدريس، وهو الذي علم أهل جني كيف يبنون منازلهم ويزخرفونها بأساليب عربية إسلامية[٣]. وقد ظلت هذه المدينة محتفظة باستقلالها أيام مملكة مالي الإسلامية، وفترة من حكم السنغاي حتى عام (٨٨٥هـ/١٤٨٠م)، واشتهر من ملوكها الملك آدم وهو الذي إنتهى استقلال جني في عهده، حيث استولى عليها سن علي ملك السنغاي بعد أن حاصرها مدة سبع سنين وسبعة أشهر وسبعة أيام، إلا أن سقوطها في يد ملك السنغاي لم ينه حكم هذه الأسرة، فقد إستمر الملك آدم في حكمها، وقد توطدت العلاقة بينه وبين سن علي بعد أن تزوج بوالدة آدم، ثم أبقاه نائباً له على جني[٤] .

هذا وقد استغل أهالي هذه المدينة خضوع مدينتهم إلى السنغاي حيث نشطت تجارتهم مع تنبكت في الشمال وجاو في الشرق، وكل ربوع المملكة نتيجة لحالة الأمن والاستقرار التي سادت السودان تحت سيادة مملكة السنغاي[٥]. وبعد عودة الاسكيا محمد الكبير من الحجاز عين أول قاضٍ لمدينة جني وهو الفقيه محمد ساقوا الونكري وقد كان أهلها قبل ذلك يتحاكمون عند الخطيب[٦]. توالى القضاة على مدينة جني، منهم القاضي محمود بن أبي بكر بغيع، الذي تولى القضاء بعد وفاة القاضي العباس كب في عام (٩٥٩ هـ/ ١٥٨٨م) ، والقاضي أحمد ترف بن القاضي عمر ترف، الذي كان خطيباً ثم إماماً للجامع ثم قاضياً فجمع المراتب الثلاثة، والقاضي مودب بكر تروري الذي تولى القضاء بعد أحمد ترف، وبعد وفاته تولى القاضي محمد بنب كنات. كل هؤلاء تولوا قضاء مدينة

---

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢ .
(٣) دائرة المعارف الإسلامية ، ج٧ ، ص ١٤٦.
(٤) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٤ ، ١٥ .
(٥) عبد الرحمن زكي ، تاريخ الدول الإسلامية السودانية بأفريقيا الغربية ، ص ٢٢٥.
(٦) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٦ .

جني منذ عودة الاسكيا محمد من أداء فريضة الحج إلى وفاته[١]. ثم تتابع تعيين القضاة لهذه المدينة الإسلامية .

وقد زار الحسن الوزان هذه المدينة زمن الأسكيا محمد الكبير، ووصفها وذكر أنها مركز تجاري مهم ، وأن أهلها يجنون أرباحاً كبيرة من خلال تعاملهم مع الأمازيغ في الأقمشة القطنية وكذلك الأقمشة الأروبية والأسلحة والنحاس، وذكر أن الذهب هو العملة المستعملة في البلاد، وذكر وجود العلماء والفقهاء والتجار الذين يسكنون مع الملك في حي خاص ، وامتدح أهل هذه المدينة لما يمتازون به من حُسن هندام، وذكر أنهم يصنعون لثاماً من القطن الأزرق أو الأسود يغطون به حتى رؤوسهم، أما العلماء فيصنعون لثاما أبيض[٢]. ويبدو أن هذه العادة ربما كانت نتيجة إختلاطهم بالطوارق الذين إشتهروا بوضع اللثام على وجوههم، خاصة أن تلك المناطق تعرضت لهجرات متعددة من الشمال قام بها البربر من فروع صنهاجة الذين تميز بعضهم باستعمال اللثام.

كما إزدهرت الحياة العلمية في هذه المدينة الإسلامية، وحسب رواية السعدي فإن عدد العلماء فيها قبل إسلام ملكها كان يتجاوز الأربعة آلاف[٣]، ولا شك أن الحياة العلمية قد زادت نشاطاً وازدهاراً بإسلام حكامها، ثم بخضوعها لحكام مملكة السنغاي وبخاصة أيام الأسكيا محمد الذي إشتهر بتشجيع العلماء واهتمامه بنشر الإسلام،ولذا فقد عين لهذه المدينة قاضياً لأول مرة[٤] وتوافد عليها العلماء من كل مكان.

وهكذا فقد كانت جني مركزاً مهماً من مراكز الحضارة الإسلامية في السودان الغربي، وإذا كانت قد إرتبطت بمدينة تنبكت في إزدهارها التجاري، حيث كانت البضائع ترد إليها من تنبكت[١]، التي أصبحت لها أهمية تجارية منذ القرن (السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، مما وضع مدينة جني في المرتبة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٩ ، ٢٠.
(٢) الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٣ ، ١٦٤.
(٣) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٢ .
(٤) كعت ، مصدر سابق ، ص ٥٩ .
(١) الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٤.

الثالثة بعد تنبكت وجاو. غير أنها من الناحية الثقافية إستطاعت أن تتبوأ المرتبة الثانية بعد تنبكت، لكثرة العلماء وطلبة العلم بها الذين أحاطهم سلطان البلاد بعناية فائقة[٢]، وبعد الامتداد المراكشي على المنطقة أواخر القرن (العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي) اهتموا بتنظيم المدينة تنظيماً إدارياً محكماً، فكان هناك رئيس محلي وحاكم عسكري مغربي وحاكم مدني وإدارات تهتم بالشؤون المالية وشؤون الضرائب والأسواق والخدمات، وعرفاء لمختلف المهن، ومعلمون للتعليم الأولي، وأساتذة للتعليم المتقدم. كما قاموا بتسوير المدينة لضمان الحماية والأمن، وهو أكبر وأعلى من السور الذي بناه السلطان آدم، وجعلت على السور أبواباً لدخول الناس وخروجهم في ساعات النهار[٣].

٣ .مدينة جاو (Jaw):

تقع مدينة جاو شرق العاصمة باماكو، بجمهورية مالي الحالية، وتبعد عنها بحوالي ألف وأربعمائة كيلو متر، وإلى الجنوب الشرقي لمدينة تنبكت بمسافة أربعمائة وخمسين كيلو متراً تقريباً[٤]، وهي تقع على الضفة اليسرى لنهر النيجر عند إتصاله بوادي تلمسي (Telemsi) المنحدر إليه من وسط الصحراء الكبرى[٥]، وقد كتب عنها القلقشندي نقلاً عن الروض المعطار، حيث سماها كوكو فقال :"وهي مدينة كبيرة على ضفة نهر يخرج من ناحية الشمال، يمر بها و يجاوزها بأيام كثيرة، ثم يغوص في الصحراء في رمال كما يغوص الفرات في بطائح العراق"[١]. أما البكري الذي يسميها كوغة فإنه يذكر أنه بينها وبين غانة مسيرة خمس عشرة مرحلة وأهلها مسلمون[٢]. ووصفها الحسن الوزان الذي يسميها كاغو، بأنها مدينة عظيمة بها قصور الملك وقادة دولته، وأنها من أجمل مدن السودان الغربي كله، وكانت تشتهر بالنشاط السياسي والتجاري أكثر من

---

[٢] محمد الغربي، مرجع سابق، ص ٥٨٠، ٥٨١.
[٣] المرجع نفسه والصفحات.
[٤] الهادي الدالي، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء، ص ١٠٦، وكذلك فاي منصور علي، مرجع سابق، ص ٢٢٢.
[٥] اسماعيل العربي، مرجع سابق، ص ٣١٧، وكذلك بوفيل، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء، ص١٣٢.
[١] القلقشندي، مصدر سابق، ج٥، ص ٢٧٤.
[٢] البكري، المغرب، ص ١٧٩.

النشاط الثقافي، إذ أن وجود الأساتذة وطلبة العلم كان بها قليل، بالمقارنة بمدينتي تنبكت وجني. ونجد أنها بلغت قدراً كبيراً من الازدهار الاقتصادي في عهد السلطان أسكيا محمد الكبير، حيث كانت تستقبل القوافل التجارية القادمة من الشرق، في طريقها إلى مدينة تنبكت، في الوقت الذي كانت فيه القوافل القادمة إلى تنبكت تنقل كثيراً من بضائعها إلى جاو. علاوة على إحتكارها لتجارة القوافل التي تأتي من بلاد الهوسا. وقد كانت المدينة متحضرة جداً إذا ما قورنت بمدينة تنبكت[٣]. كما كانت تعج بالتجار القادمين من الشمال الأفريقي، الذين كانوا يتاجرون في مختلف البضائع وعلى رأسها الأقمشة التي يحضرونها من المغرب وأوربا. كما سجل الوزان أيضاً إزدهار أسواق الرقيق في هذه المدينة[٤].

وعلى الرغم من أن مدينة جاو ظهرت على مسرح الأحداث مركزاً حضارياً منذ القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، فإن الإسلام كان منتشراً بها قبل هذه الفترة، ويظهر ذلك واضحاً من إشارات البكري عندما قال :"...وأهلها مسلمون وحواليها المشركون وأكثر ما يتجهز إليها بالملح والودع والنحاس والقربيون، والودع والقربيون أنفق شيء عندهم وحواليها من معادن التبر كثير وهي أكثر بلاد السودان ذهباً"[٥]، لذلك إجتذبت هذه الثروات التجار من مشارق الأرض ومغاربها. غير أن ما يمكن أن نسميه عصرها الذهبي ظهر منذ النصف الأول من القرن (العاشر للهجرة/ السادس عشر للميلاد)، الذي شهد إزدهار مملكة السنغاي الإسلامية في عهد الأسكيين الذين اتخذوا من جاو عاصمة لهم بعد أن أمضوا الفترة الأولى من حكمهم في عاصمتهم الأولى كوكيا[١]. وقد جاء إهتمامهم بجاو لقربها من منطقة كورما التي كانت قبائلها موالية للسنغاي، وكذلك لاعتدال مناخها بالنسبة لكوكيا . ولوقوعها على الطريق الملكي الرابط بين

---

(٣) الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٩.
(٤) المصدر نفسه ، والجزء والصفحة.
(٥) البكري ، المغرب ، ص ١٧٩.
(١) محمد الغربي ، مرجع سابق ، ص ٥٨٣.

بلاد الهاوسا في الشرق وبلاد الطوارق في الشمال والمراكز التجارية المهمة في الغرب[٢].

وبالرغم من كبر المدينة، واتساع أحيائها وكثرة سكانها فإنها لم تبلغ في نهاية القرن السادس عشر الميلادي مابلغته تنبكت وجني من رفاهية وتقدم عمراني وثقافي، وقد فوجيء القائد العسكري جؤذر باشا عندما دخل المدينة لأول مرة حين وجد القصر الملكي نفسه عبارة عن منزل متواضع[٣]، ولاحظ أن أكثر البيوت متخذة من الطين والقش ولا أثر للرفاهية أو النظافة فيها، ولا يُعلم إلاّ القليل عن مباني المدينة وتنظيمها في بداية الحكم المغربي. لكن ما تأكد أنها كانت أقل من تنبكت من حيث إنتشار العلم والصناعة والتجارة[٤] .

وإلى جانب هذه المدن الرئيسة الثلاثة، كانت توجد مراكز أخرى تقوم بالدور الذي تقوم به المدن سالفة الذكر، ولكن بصورة أقل منها، وكانت تستمد نشاطها من هذه المدن الكبرى، ولا تقوم من تلقاء نفسها بأي دور خاص. وهذه المراكز هي: ولاته واندي وتغازا وغيرها مما كان في مستواها[٥].

من خلال هذا العرض عن المراكز الثقافية في مدن السودان الغربي، يُستنتج أن هذه المنطقة إستفادت كثيراً من إتصالها بمنابع الحضارة الإسلامية في الفترة التي قامت فيها الممالك الإسلامية مالي والسنغاي، الممتدة من القرن الثالث عشر الميلادي حتى القرن السادس عشر الميلادي. وهي فترة شهدت فيها الثقافة العربية الإسلامية إنتشاراً واسعاً في منطقة السودان الغربي، ثم قيام المراكز الثقافية الإسلامية، التي خرجت للعالم الإسلامي عدد من العلماء الذين نبغوا في شتى فروع المعرفة، وأسهم الكثير منهم بالإنتاج والتأليف في شتى ميادين المعارف الإسلامية والآداب والتاريخ، كما لمع منهم مصلحون دينيون قاموا بدور فاعل في الحد من إنتشار العادات والتقاليد والمعتقدات المحلية البالية التي لا

---

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٨٤ .
(٣) نقولا زيادة ، مرجع سابق ، ص ٨٤ .
(٤) المرجع نفسه ، ص ٥٦ .
(٥) عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي في عهد الأسيقيين ، ص ١٠٨.

تتماشى مع روح الدين الإسلامي ولا مع ثوابته العقدية، والتي كانت متفشية بين أفراد وجماعات منطقة السودان الغربي، فحل محلها مجتمع حضاري متحرر من الكثير من الرواسب الوثنية، دين واضح المعالم سهل التكيف معه، يشعر الجميع في ظله بالإخاء والمساواة والأمان، وبرزت سمات هذا المجتمع الإسلامي في عهد مملكة مالي الإسلامية، وزادت رسوخاً في عهد أسكيا محمد الكبير، الذي وهب نفسه لخدمة العلم والعلماء ونشر الدين الإسلامي في ربوع المنطقة، ثم حمل الأمانة بعده الاسكيا إسحاق الأول والأسكيا داوود، واستمر هذا التيار الإسلامي محافظاً على مستواه أسوة بباقي المراكز الثقافية والحضارية في الوطن الإسلامي الكبير، شرقاً وغرباً، سواء من حيث النشاط الداخلي أم من حيث الإتصال بمنابع الثقافة الإسلامية حيث كانت، إلى أن جاء الامتداد المراكشي في نهاية القرن السادس عشر الميلادي، الذي أولى إهتماماً هو الأخر بهذه المراكز الحضارية وبنشر الثقافة العربية الإسلامية، بالرغم من الركود الذي أصاب المنطقة في بداية الإحتلال المراكشي التي وصفتها بعض الكتابات العربية والأفريقية والأجنبية بأنها مرحلة انفلات أمني وسياسي، وتدهور ثقافي واقتصادي واجتماعي. ووصلت الأمور إلى حد وصف هذه المرحلة التاريخية الممتدة من بداية الحكم المغربي للسودان الغربي عام (١٠٠٠ هـ/ ١٥٩١م)، حتى خضوعها للسيطرة الأجنبية الفرنسية أواخر القرن الثالث عشر الهجري / التاسع عشر الميلادي بالفراغ الكبير[١] .

---

(١) مادهو بانيكار، مرجع سابق، ص ١٥١ ، وكذلك حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٢٢٥، والأمين عوض الله، مرجع سابق ، ص ٨٨ وما يليها.

الفصـــل الخـامــس
مظاهر التأثير الثقافي العربي الإسلامي في السـوودان الغربـي

المبحــث الأول: التغيــرات الثقافيـــة

المبحــث الثاني: من أعلام الســـودان الغربي

المبحـــث الأول
التغيــرات الثقافيـــــة

لقد ارتبط العالم الإسلامي بأفريقيا جنوب الصحراء ثقافياً واقتصـــادياً منــذ فجر الإسلام، عندما بدأ يتسرب الإسلام إلى الحبشة، التي اســتقبلت المهــاجرين المسلمين، هرباً من الإضطهاد الفكري من أهل قريش في مكة، حيث أصبح هؤلاء اللاجئون يتمتعون بالأمن والحرية في ممارسة شعائرهم الدينية.

إن هجرة أوائل المسلمين من مكة نجاة من أذى مشركي قريش إلى الحبشة، هو تعبير عن التبادل الاجتماعي والثقافي بين العرب والأفارقة، الذين كـــانوا قــد اختلطوا من قبل تجارياً وسياسياً وفكرياً، وتعاونوا وتنافسوا، وتصارعوا وتسالموا وتحالفوا. فأفريقيا، كانت أكثر المناطق تعاملاً مع المجتمعات العربية، ولم تتصــل أفريقيا في كل أجزائها بالعالم الخارجي أكثر مما فعلت مع العرب، ولــم تتوحــد أفريقيا في تاريخها إلا تحت الثقافة العربية الإسلامية.

وهكذا فإن الأفارقة لم يتأثروا في حياتهم بثقافة خارجية، كما تأثروا بثقافــة الإسلام وحضارته، لدرجة أن منطقة السودان الغربي كانت حتى مطلــع القــرن العشرين، تعتبر نفسها جزءاً من العالم العربي الإسلامي، ثقافياً وسياسياً، فقد ظلت مركزاً مهماً من مراكز الثقافة العربية الإسلامية. ففي تنبكت وحدها كان في القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، مراكز عربية إسلامية، خرّجت العديــد من العلماء الذين أثروا الفكر الإسلامي، بمؤلفاتهم التي تزخر بها المكتبات العالمية مثل أحمد بابا التنبكتي، المعروف بعالم التكرور، وصاحب كتاب "نيــل الأبتهــاج بتطريز الديباج" وكتاب "كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج" وكتاب "معراج الصعود، الذي يتضمن أجوبته بخصوص الإسترقاق" والعديد مــن المخطوطــات الأخرى، ومثل الحاج محمد بن عثمان بن فودي، ولا تزال تزخر بالعلمــاء إلـــى اليوم[1].

---

(1) صابر ، محي الدين ، العرب وأفريقيا " العلاقات الثقافية" ، ط ٢ ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ١٩٨٨م ، ص ١٢.

وقد ظلت الصلات قوية لم تنقطع بين المراكز العلمية، في السودان الغربي جنوب الصحراء، وبين المراكز العلمية والعلماء المسلمين في المغـــرب ومصـــر والحجاز، فكانوا يتبادلون الرسائل والفتاوى والزيارات مع كثير من علمائها أمثال الأمام الشيخ جلال الدين السيوطي، والشيخ محمـــد بـــن عبـــد الكـــريم المغيلـــي المغربي[١].

وقد بدأت الصلات الثقافية بين السودان الغربي والشمال الإفريقي منذ دخل الإسلام إلى أفريقيا، ولكنها لم تأخذ في التأثير على المجتمع الإفريقي إلا في عهـــد المرابطين، الذين عدت حركتهم الإصلاحية دفعاً جديداً في انتقال الإسلام إلى أبعد الجهات، وتدشيناً للعمل الحضاري العربي الذي عم الغرب الأفريقي فيما بعد[٢].

هذا وقد تأثر الأفارقة في مذهبهم الديني بما شاهدوه في المشرق والمغرب العربيين حيث يسود المذهب السُني المالكي، لذلك إعتنق أغلبهم المذهب المـــالكي، باستثناء عدد من الأباضيين الذين يعيشون في شمال الصحراء. وفي غربها، كذلك فإن هنالك بعض الذين يتبعون المذهب الشافعي في شرق أفريقيا، وهم فـــي ذلـــك متأثرون ببعض جهات اليمن، وكلهم سنيون. وقد تم الإشارة إلى أن الأفارقة قـــد تبنوا الطرق التي ساهمت بدور مهم في نشر الإسلام في المنطقة[٣].

ولقد إهتم المؤرخون العرب منذ وقت مبكر بأفريقيا وكتبوا عنها، كتابـــات وثيقة الصلة مثل إبن حوقل، والبكري، وياقوت الحمـــوي، والمســـعودي، وإبـــن بطوطة، والحسن الوزان، وعبد الرحمن السعدي، ومحمود كعت، وإبن خلـــدون، والقلقشندي وغيرهم كثيرون. ومنهم من تجول فيها وعاش بين ظهرانـــي أهلهـــا ومجتمعاتها فكانت معلوماتهم مباشرة.

ويجدر في هذا المقام الإشارة إلى ظاهرة بارزة، وخصيصـــة حضـــارية، تميزت بها هذه المنطقة موضوع الدراسة، وهي أنه لم تطفو علـــى الســـطح أيـــة إتجاهات عنصرية، ولا محلية بل كان هناك تمازج وتوحد وتكامل حقيقي، وتفاعل منقطع النظير بين الثقافة العربية الوافدة والثقافات الأفريقية المحلية، بل أن الأفريقيين

---

[١] للمزيد حول الإتصال الثقافي بين الشمال الأفريقي والسودان الغربيء ، ينظر الفصل السابع ، ص ٣٩٩.
[٢] محمد الغربي ، مرجع سابق ، ص ٥٦٨.
[٣] محي الدين صابر ، مرجع سابق ، ص ١٣.

وحدوا بين الفكر الإسلامي والثقافة العربية، بل كانوا يرون أنه من تمام الإسلام. الإنتساب إلى النسب العربي، ولذلك نجد كثيراً من الجماعات والقادة من يصلون أنسابهم إلى العرب، بل هناك من ينتسب إلى النسب النبوي[١]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الإعتزاز بهذه الحضارة.

وإن رابطة الدين بين الأفارقة المسلمين، وبين العرب، رابطة عميقة، وهي بطبيعتها رابطة تمتد إلى العروبة، فاللغة العربية هي أداة العبادة الدينية والقرآن الكريم هو كتابها، لذلك غلبت مؤثرات الثقافة العربية الإسلامية على مختلف وجوه الحياة الثقافية في المنطقة[٢]

لذلك يمكن القول إن الثقافة الإسلامية كان طابعها عربياً خالصاً لم تداخله أي تأثيرات أخرى، لسبب موضوعي، هو أن هذه الشعوب الزنجية التي إعتنقت الإسلام، ولم تكن لها تقاليد ثقافية مثل تقاليد الفرس والإغريق، الذين كان لهم تأثير واضح في الثقافة العربية في بيئات الشرق الأدنى[٣].

كما كانت لرحلات الحجيج السودانيين إلى الأراضي المقدسة، ومرورهم على عدد من الأقطار العربية مثل القيروان، وطرابلس، والقاهرة، والمغرب، إضافة للعلاقات التجارية مع هذه الأقطار، الأثر الكبير في دعم العلاقات الثقافية والفكرية بين الشرق والغرب الإسلامي وبين السودان الغربي، ونتيجة لهذه الحركة الدؤوبة المتمثلة بكثرة أفواج العرب المسلمين إلى المنطقة، وازدهار الحركة التجارية، أدى إلى قيام العديد من المراكز التجارية التي سرعان ما تحولت إلى مراكز ثقافية تزخر بمختلف المناشط الفكرية، وصارت ملتقىً كبيراً للعلماء ولإنتاجهم الفكري والعلمي، ومجالاً واسعاً للثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي، مما أدى إلى إنتشار مظاهر الثقافة العربية الإسلامية كأنتشار اللغة العربية، واعتماد التعليم على النمط الإسلامي، وأصبحت الفنون المعمارية على طراز الحضارة الإسلامية.

---

(١) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٢٠٦.
(٢) محي الدين صابر ، مرجع سابق ، ص ١٣ ، ١٥ .
(٣) حسن أحمد محمود ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦ .

أولاً: التعليم:

كان التعليم في السودان الغربي يمتاز بظاهرة عامة، هو إرتباطه الوثيق بالدين، لذلك منذ القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، أصبحت اللغة العربية هي اللغة الرسمية للمالك السودانية المسلمة، حيث إستخدمت في جميع الأغراض في الحكم، والإدارة، والقضاء، والتعليم، وهي لغة المكاتبات الرسمية بين هذه الممالك والعالم الإسلامي[١].

ويعتقد الباحث أن اللغة العربية وصلت في فترة مبكرة إلى مناطق جنوب الصحراء، أي قبل القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، إلا أن هذه اللغة التي وصلتهم لم تكن اللغة العربية التي نعرفها اليوم، لكنها اللغة التي كان يتكلمها الأمازيغ الذين إنساحوا في الصحراء في فترات مبكرة عندما إحتكوا بزنوج الصحراء، أما لغة القرآن الكريم وهي اللغة العربية الفصحى، فلم تصل إلى المنطقة إلا بعد أن تعزز الإسلام بعد القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي مع حركة المرابطين وبعدها.

والجدير بالذكر أن التعليم في بداية الأمر كان يعتمد على المدارس التي كانت تلحق بالمساجد، فإلى جانب كل مسجد تلحق غرفة أو غرفتان لتعليم الأولاد، كما توجد أمكنة أخرى لنوم الطلاب القادمين من أماكن بعيدة، على أن بعض المساجد كانت مقراً للتعليم، حيث تعقد فيه حلقات للدرس. وبأزدياد إنتشار الإسلام، وظهور المرابطين في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ألحقت المدارس بالرباط، وهو المكان الذي يقيم فيه المرابطون للتعبد، وقد قلد المرابطون هذا النوع من المدارس، فأصبح إلى جانب كل زاوية من زوايا الفرق المذهبية والدينية، مدرسة لتعليم الأطفال. على أنه في القرى الصغيرة التي لا توجد بها المساجد كان الأطفال يتلقون تعليمهم بواسطة أحد الدعاة في ساحة صغيرة في الحي أو في أحد الحوانيت[٢].

---

[١] قليل ، السيد علي أحمد ، الخلفية التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية عبر الصحراء الكبرى ، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، طرابلس ، ليبيا ، ١٩٩٩ م ، ص ٥٥ ، ٥٦ ؛ القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٦ ، ٢٨٧.

[٢] نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ١٥٧ ، ١٥٩.

وكان النظام التعليمي من أهم مظاهر عملية التفاعل بين الثقافة العربية الإسلامية الوافدة وقيم الثقافة الأفريقية المحلية، فقد إعتمد الأفارقة على الثقافة العربية الإسلامية في مسيرتهم نحو تحقيق هويتهم الثقافية. فقد أصبحت اللغة العربية لغة تفاهم بين العناصر الأفريقية ذات اللهجات المختلفة.

وبالنسبة للمنهج التعليمي الذي كان سائداً في بلاد السودان الغربي، فإنه لا يختلف عن باقي البلدان العربية الإسلامية الأخرى، إذ كان يتضمن في مرحلته الأولى تحفيظ الأطفال القرآن الكريم، وتلقينهم المبادئ الأساسية للدين الإسلامي الحنيف، إلى جانب تلقينهم دروس في قراءة اللغة العربية وكتابتها.

أما المرحلة المتقدمة فكان التعليم فيها يشمل جميع العلوم العربية الإسلامية النقلية والعقلية كالتفسير، والحديث، والفقه، والنحو، والصرف، والبلاغة، والبيان، والمنطق، والتاريخ، وغيرها، من المعارف التي تشكل الدعائم الأساسية للحضارة الإسلامية[١].

يصف الحسن الوزان مدينة تنبكت، بأنها كانت تعج بأعداد كبيرة من القضاة والفقهاء والدعاة والأئمة، الذين يحظون بمكانة سامية لدى الملك، الذي كان يقدرهم ويبجلهم، وكان يدفع لهم أجوراً كبيرة، بل إن الحكام كانوا يجلبون الكتب والمخطوطات، التي كانت تباع بأسعار عالية، نظراً لقيمتها العلمية. ولأهتمام الأفارقة بزيادة الإطلاع على شتى العلوم التي تردهم من المشرق والمغرب الإسلامي، فكانت هذه الكتب تدر أرباحاً تفوق سائر البضائع الأخرى[٢].

ومن هذا المنطلق نجد أن المثقفين الأفارقة يومئذ يتداولون المصنفات المشهورة في الأندلس والمغرب ومصر، كمقدمة (إبن أجروم) و(شرح المكودي عن ألفية إبن مالك) وغيرها من كتب النحو؛ مثل (البسط والتعريف في علم التصريف) للمكودي، و(لامية إبن المجراد السلوي في الجمل)، و(لامية الزقاق)

---

(١) عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي في عهد الأسقيين ، ص ١٠٣ .
(٢) الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٧.

و(شرح الشريف السبتي على الخزرجية في علم العروض)، و(كتاب الدرر اللوامع في قراءة نافع) لابن بري[1].

ولم يكتف الأفارقة بالإطلاع عن كتب ودراسة مصنفات المشرق والمغرب الإسلاميين، عن طريق الإسناد والرواية، بل تجاوزوا ذلك إلى التصنيف والإلمام فوضعوا الشروح والحواشي والتعاليق وتفرغوا للتأليف والتحبير. وسيتناول الباحث في هذا المبحث النظام التعليمي الذي كان سائداً في فترة هذه الدراسة:

أ. مرحلة التعليم الأولي:

وهي المرحلة الابتدائية والإعدادية حسب النظام الحديث، أو فيما كان يُعرف في السودان الغربي بمرحلة التعليم الأولي، أو الكتاتيب والتي كان يُطلق عليها في المشرق العربي (المكتب القرآني)، وفي شرق أفريقيا (الخلوة)، وفي المغرب الأقصى (المسيد)، وهو تحريف لكلمة مسجد، ويُسمى في ليبيا (الكُتّاب)، وفي أرياف بلاد المغرب يسمى (جامع)، وذلك لأن التعليم منذ الأيام الأولى لإنتشار الإسلام كان يمارس في هذه الأماكن[2]، أما في السودان الغربي فقد إختلفت تسميتها باختلاف القبائل، فقبائل الولوف تطلق عليها إسم (دارا)، وأطلق عليها عبد الرحمن السعدي (محظرا)[*]، والماندنج يسمونها (كارا)، وقبائل التكرور يطلقون عليها إسم (ديا لجانتى)، أما الشرسة فيسمون معلم الكتاتيب القرآنية (معالام)، وهو تحريف لكلمة معلم[3].

وتعتبر هذه المرحلة حجر الأساس في التعليم، وهي البوابة الأولى التي ينفذ منها الطالب إلى مدارج العلم، فعندما يصل عمر الطفل إلى السادسة أو السابعة يعهد به والده إلى معلمي الكتاتيب، لتعليمه مبادئ القراءة والكتابة العربية وتحفيظه النصف الأخير من القرآن الكريم، ويبذل "المعالام" كل جهده لتلقين الصبي

---

(1) محمد الفران مرجع سابق ، ص ١٣٢.

(2) مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ٢٢٠.

(*) المحضرة: بناه سيدي أبو القاسم التواتي ، جنب بيته في تنبكت بالقرب من المسجد لتعليم الصبيان القرآن ، السعدي ، مصدر سابق ، ص ٥٨.

(3) الدالي ، الهادي المبروك وعمار هلال ، الإسلام واللغة العربية في مواجهة التحديات الاستعمارية بغرب أفريقيا (١٨٥٠ – ١٩١٤) ،اللجنة العلمية لدراسة جنوب الوطن العربي ، دار حتين للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٦ م، ص ٧١.

الصلوات الخمس، ولكن أدائها لا يُصبح إجبارياً عليه إلا في سن العاشرة، حيث يتعرض الطالب للعقاب الخفيف والزجر إذا لم يؤدها في أوقاتها المحددة[1].

وكان التعليم في السودان الغربي يبدأ بتعليم الأطفال القرآن الكريم في الكتاتيب والمساجد التي كانت منتشرة في المدن والقرى، الذي كان يعتمد في الغالب على الحفظ وقوة الذاكرة، كما كان الصبيان يستعينون بالألواح الخشبية في الكتابة والحفظ فقد أورد محمود كعت عن شيخه محمد بن أحمد، أن مدارس الصبيان في بداية دخول المغاربة إلى السودان الغربي كانت نحو مائة وخمسين، أو مائة ثمانين مكتباً، وقد أفاد بأنه حضر مكتب الشيخ علي تكريا يوم الأربعاء بعد صلاة الظهر، ولاحظ في هذا اليوم الذي يصادف يوم واجب المعلم كما يسمونه وهو يوم الأربعاء من كل أسبوع الذي يدفع فيه كل صبي من خمس ودعات إلى عشر، حسب حالة الصبي الإقتصادية، فبلغ جملة ما حصل عليه الفقيه ذلك اليوم (١٧٢٥) ودعه، وذكر الشيخ أنه رأى ألواح الصبيان المتخذة في عرصة دار علي تكريا فعد منها مائة وثلاثة وعشرين لوحاً[2].

يُستنتج مما أورده محمود كعت أن الحركة العلمية كانت مزدهرة من خلال كثرة مكاتب التعليم نتيجة كثرة الطلبة، كما يلاحظ أن الأوضاع الإقتصادية كانت جيدة، بما يدفعه الطلبة من أجور للمعلمين، إضافة إلى التعامل بالعملات المسكوكة ومنها الودع.

أما عن طريقة تحفيظ الأطفال وتعليمهم، ينقل البريكي نموذجاً للكيفية التي يُعلم بها الأفارقة أطفالهم من خلال إعطاء صورة للطريقة التي تعلم بها عبد الله بن الفقيه الطالب أحمد بن الحاج المصطفى الغلاوي الشنجيطي بقوله :"... كان رحمه الله [أي عبد الله بن الفقيه الطالب] تعالى نجيباً مشى به والده رحمه الله تعالى إلى شيخ الحقيقة والطريقة محمد أحمد بن عبد الرحمان الغلاوي المساوي،

---

(١) المرجع نفسه ، ص ١٦٣ ؛ أحمد فتوح عابدين ، الحواضر الإسلامية في غرب أفريقيا بين القرنين السادس أو السابع عشر ، معهد الدراسات والبحوث الأفريقية ، جامعة القاهرة ، ١٩٨٩م ، رسالة دكتوراة غير منشورة ، ص ٢٥٧ ؛ فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٢١٥.

(٢) كعت ، مصدر سابق ، ص ١٨٠ ، ١٨١ .

يبدأ له في لوحه ولم يكن كتب التهجي، فكتب له في لوحه الفاتحة حتى كتب آمين، فقالت له أمه رحمها الله تعالى :" امح حتى يعرف الحروف والتهجي، فقال والده: والله لا أمحو ما كتب شيخي، فنال منه بركة والحمد لله حتى بلغ سورة الفتح"[1].

بالتأكيد هذا النص يوضح صورة على حرص أولياء الأمور تعليم أبنـــائهم في سن مبكرة، إضافة إلى نباهة وتعلم الأمهات في تلك الفترة، ويبدو هذا واضحاً من إقتراح والدة عبد الله على أن يبتديء بتعليم حروف الهجاء.

أما أحمد الأمين الشنقيطي فإنه يُعطي هو الأخر فكرة عن مرحلـــة التعلـــيم الأولي في السودان الغربي فيقول :" إذا بلغ الصبي خمس سنين يمتحنونـــه بـــأن يعلموه من الواحد إلى العشرة، فإن تابعها من غير تقديم ولا تأخير يبـــدأون فـــي تعليمه، وأكثر من يتولى إذ ذاك النساء ثم بعد معرفة الحروف الأبجدية"[2] .

وكان التعليم في باديء الأمر محصوراً بالمعلمين العرب القادمين من قبائل صنهاجة المغربية، ويؤكد هذا الرأي ما أورده السعدي عندما تحدث عـــن تنبكـــت وذكر أنه لم تأته العمارة إلا من المغرب في الديانات والمعاملات[3]، وبعد فتـــرة تكونت طبقة مثقفة من الأفريقيين تولت مهمة التعليم بعد أن أجيزت من المراكـــز العلمية العربية في المغرب ومصر، وكان جُل المعلمين الأفريقيين من رجال الدين الذين أتقنوا اللغة العربية ومارسوا التعليم بها لأنها كانـــت لغـــة الـــدين والثقافـــة والتجارة. وقد تأثر الأفريقيون بالتقاليد الروحية الإسلامية، فجرى العرف على أن تتلقى الطفولة تهذيباً سليماً قبل أن تتسرب إليها العادات المنافية للإســـلام، لـــذلك كانوا يبكرون في إرسال أطفالهم للكتاتيب منذ سن الخامسة[4].

والجدير بالذكر أن التعليم بجميع مراحله كـــان يجـــري فـــي المســـاجد أو الجوامع التي ألحقت بها غُرف للتدريس، وفي نهاية عهد دولة السنغاي الإســـلامية بدأ ظهور الكتاتيب القرآنية، واتخذت العرصات والدور وبعض المخازن التجارية

---

(1) أبي عبد الله البريكي ، مصدر سابق ، ص ١٧٠ .
(2) أحمد الأمين الشنقيطي ، مرجع سابق ، ص ٥١٧.
(3) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢١.
(4) نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ١٧٠.

المهجورة أماكن لاستقبال الأطفال المقبلين على التعليم الأولي، واختصت الدور بتعليم البنات فكانت الفقيهات يتولين العناية بهن إلى جانب الأطفال الذكور المبتدئين[١]، كما كان المعلمون والفقهاء يتخذون من الساحات الخارجية من المساجد للتدريس إذا كان الطقس ملائماً، يذكر السعدي أن سيدي يحي التادلسي كان يُحفظ طلبته وهو متكئ على صومعة الجامع فإذا سقط المطر أمرهم بالدخول[٢].

وهكذا تنتهي مرحلة التعليم الأولي عادة بحفظ نصف القرآن كله بنجاح إضافة إلى بعض الأمور الفقهية الميسرة[٣].

ب. مرحلة التعليم المتوسط:

لم يكن الالتحاق بهذه المرحلة محدداً بعمر معين، بل كانت الفرصة متاحة لكل من أكملوا مرحلة تعليمهم الأولى بنجاح بحفظ نصف القرآن أو كله.

وفي هذه المرحلة يتعلم الصبيان الكتب الميسرة، التي تتمثل في دروس اللغة والمبادئ الأولى في العلوم الشرعية، والمنطق والحساب، وكان الطالب في هذه المرحلة يتدرج في دراسة المؤلفات المجملة إلى دراسة المؤلفات المفصلة مع شروحها وحواشيها[٤].

أما أماكن الدراسة في هذه المرحلة، فعادة ما تتم في المدارس والمساجد كجامع سيدي يحي التادلسي في مدينة تنبكت[٥]، ويتولى القيام بالعملية التعليمية في هذه المرحلة والمرحلة القادمة الأساتذة المتخصصون[٦].

يورد الباحث مطير سعد غيث، أن السودان الغربي لا يعرف مرحلة التعليم المتوسط التي تؤهل للالتحاق بمرحلة التعليم المتقدم، فكان على الطالب الذي يجتاز مرحلة التعليم الأولى، والذي يُعتقد بقدرته ورغبته في مواصلة تعليمه

---

(١) أحمد الشنقيطي ، مرجع سابق ، ص ٢١٨.
(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٥١.
(٣) زبادية ، عبد القادر ، القرن (١٦) وبداية حركة التعليم في تنبكت مركز التبادل الثقافي الأول مع المغرب ، مجلة المؤرخ العربي ، ع ١٤ ، ص ٢١٤.
(٤) المرجع نفسه ، ص ٢١٦.
(٥) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٦ وكذلك الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ١٦٥.
(٦) مرجع سابق ، ص ١٦٦.

المتقدم أن يتولى تعليم نفسه بنفسه من خلال دراسة حرة غير نظامية في مسجد المدينة، حيث يتلقى الدروس في حلقات على أيدي بعض المدرسين والعلماء الأكفاء في مواد دراسية مختلفة، كعلوم التفسير، والحديث، والفقه المالكي، والتاريخ، والسيرة النبوية، وعلوم العربية، والمنطق وغير ذلك(١).

يعتقد الباحث أن ما أورده مطير سعد غيث، أقرب للواقع، وذلك بجزمه عدم وجود تعليم متوسط خلافاً لما أورده الدالي وزبادية، بزعمهم أن الصبي ينتقل من مرحلة التعليم الأولي إلى مرحلة التعليم المتوسط، وهو ما نفاه مطير سعد غيث، فمن جهة يؤكد الباحثان أن الصبي لا ينتقل من مرحلة التعليم الأولي إلا إذا حفظ النصف الأول من القرآن الكريم أو كله وبعض الأمور الفقهية والشرعية الميسرة، والواقع أن الصبي إذا تمكن من حفظ القرآن والفقه في مرحلة التعليم الأولي، فأنه سيصبح له القدرة على الإعتماد على نفسه في التعمق في مختلف التخصصات الأخرى، وإذا ما أشكل عليه أمر فإنه يستعين بالأساتذة والشيوخ المتخصصين، وهذا أمر طبيعي، لذلك فمن المرجح أن مرحلة التعليم المتوسط لا تكاد تكون موجودة على الأقل في هذه الفترة التي نتناولها بالدراسة.

لذلك يظهر أن المعلم الذي كان يعلم ويرعى الصبيان في المرحلة التي تسبق مرحلة التعليم المتقدم، ويحفظهم القرآن، يكون في غالب الأحوال من الطلبة المتوسطي الثقافة مثل علي الزودي المراكشي، وابن شيخ اللبن، اللذين لقيهما ابن بطوطة في نياني حاضرة مالي آنذاك(٢).

وكان المعلم الذي يسهر على تعليم الصبيان، يعقد إتفاقاً مع أهل القرية أو المدينة يُصطلح على تسميته – كما هو معروف أيضاً في بعض نواحي المغرب بنظام "المشارطة"، الذي يحصل بموجبه المعلم من أسر الأطفال على أجره الأسبوعي الذي قد يكون ثماراً أو حبوباً أو رؤوس حيوانات، فضلاً عن بعض الهدايا التي يتحصل عليها عندما يختم الطفل القرآن الكريم، أو في غير ذلك من

---

(١) مطير سعد غيث، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي، ص ٢٢١، ٢٢٢.
(٢) ابن بطوطة، مصدر سابق، ص ٦٨١، ٦٩٠.

المناسبات الدينية[١]، وقد عُرف نظام المشارطة هذا في مختلف مدن وقرى السودان الغربي، واختص به المعلمون والشيوخ الصحراويون[٢].

يمثل هذا النموذج التعليمي في مرحلة التعليم الأولي، حالة نموذجية قلما نصادفها في كل القرى، خصوصاً الضاعنة في الصحراء بعيداً عن الحواضر الثقافية، بل إنه حتى في المراكز الحضارية، مثل نياني حاضرة مالي – فإنه من غير المؤكد، أن كل الأسر الأفريقية كانت تلح على إرسال أبنائها للكتاتيب، فقد يحدث أن يصل الأفريقي إلى مرحلة الشباب والنضج، ولم يتعلم حرفاً من القرآن لأسباب إقتصادية أو إجتماعية أو غيرها، لأنه من المبالغة الإعتقاد أن كل الأفريقيين يتعلمون في سن مبكرة، وليس معنى ذلك الأنتقاص مما سبق، وإن أكده إبن بطوطة عندما تطرق إلى أفعالهم الحسنة، التي منها عنايتهم بحفظ القرآن العظيم، حيث لاحظ أنهم يقيدون أبنائهم، إذا ظهر في حقهم التقصير في حفظ القرآن، ولا تُفك عنهم حتى يحفظوه[٣]، لأن المجتمع السوداني آنذاك كان حريصاً على تحقيق ما يمكنه من أداء الشعائر الإسلامية، وكان الكُتاب يمثل بالنسبة إليه وسيلة لتحقيق هذا الهدف.

ويعتقد أحمد الشكري أن الكُتاب بصفته أداة ووسيلة ثقافية، وغاية لتهيئة الطفل للولوج في فضاءات الثقافة الإسلامية، كان مغيباً ومهمشاً في حياة الإنسان الأفريقي الذي إعتنق الإسلام، وأن الطفل بمجرد أن يحفظ بعض الآيات القرآنية، ويُصبح قادراً على أداء الصلاة بطريقة سليمة، يغادر الكُتاب برغبة منه أو بإيعاز من والديه لأسباب مختلفة، وذلك قبل أن يختم القرآن، خصوصاً أولئك الذين إلتحقوا بالكُتاب في سن متأخرة[٤]، وبعد تعلم مبادئ اللغة العربية وحفظ القرآن، ينتقل الطفل إلى المرحلة التالية من التحصيل، وهي مرحلة التعليم المتقدم وخلالها

---

(١) السيوطي ، عبد الرحمن ، الحاوي للفتاوي ، ج ١ ، دار الكتب العلمية ، القاهرة ، ١٩٨٣م ، ص ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، وكذلك كعت ، مصدر سابق، ص ١٨٠.
(٢) الشنقيطي ، مصدر سابق ، ص ٢١٩.
(٣) ابن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٩٠.
(٤) أحمد الشكري ، مرجع سابق ، ص ٢١٣.
(٥) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٥.

يتتلمذ على يد فقهاء مغاربة وسودانين متبحرين في مختلف العلوم، وذلك في رحاب المساجد أو في منزل الفقيه أحياناً[١].

ج. مرحلة التعليم المتقدم:

وهي مرحلة عالية في التدرج التعليمي، لذلك فهي أكثر عمقاً من المرحلة السابقة لها، ينتقل فيها الطالب من الإستماع والحفظ والتلقين إلى الشروح والتعليقات والنقد في جميع المسائل الدقيقة، وكان القضاة والمعلمون الكبار يتولون الإشراف على هذا النوع من التعليم، أما عن نظام الدراسة فكان عبارة عن حلقة، على هيئة نصف دائرة، يجلس المدرس في مركزها ويجلس في مواجهة المدرس أنجب الطلبة، لكي يقوم بسرد النص فقرة بعد فقرة ويقوم المدرس بالشرح والتعليق عليها، ويُطلق على ذلك الطالب "المسرد". فقد أورد عبد الرحمن السعدي أن أباعبد الله أند غمحمد بن الفقيه المختار النحوي الذي، كان يسرد كتاب الشفاء للقاضي عياض بعد وفاة والده الذي كان يمارس المهمة نفسها بجامع سنكري بتنبكت[٢]، كما عمل الفقيه أحمد بن الحاج أحمد عمر أقيث مسرداً للصحيحين في مسجد سنكري أيضاً[٣].

ولم يقتصر التعليم في هذه المرحلة على جامع سنكري وحده ولو أنه كان أكثر شهرة[*] حيث تم التدريس في العديد من المراكز الحضارية مثل جني وكانو، وكتسينا (كشن) وبرنو وفي أي مكان تسرب إليه الإسلام وفقه مالك[٤].

وكانت الزوايا والمساجد هي الأخرى أماكن لتلقي العلم، منها على سبيل المثال لا الحصر مسجد سيدي يحي بمدينة تنبكت، والجامع الكبير بمدينة جاو، ومسجد جني، ومسجد إقدز (إكدز)، ومسجد محمد الفزاني[٥].

---

(١) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٥.

(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٩ ؛ محمد الغربي ، مرجع سابق ، ص ٥٥٢.

(٣) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٣.

(*) شهرة تنبكت جاءت من خلال توافد العلماء المغاربة والأندلسيون والمصريون والحجازيون إليها، كما وفد إليها الناس وطلاب العلم من كافة أرجاء غرب أفريقيا، لتلقي العلم في جامعها الشهير "جامع سنكري" الذي يشبه إلى حد بعيد الجامع الأزهر في تراثه ومكانته العلمية. ينظر: السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٥ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٨ ، ٤٣ ، ٤٥.

(٤) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٢٠٧.

(٥) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٣٠ ؛ محمود كعت ، مصدر سابق ، ص ٢٤.

لقد ورد في ترجمة مورمغ كنكي لعبد الرحمن السعدي، أنه كان يخرج من داره في نصف الليل لنشر العلم، فيجلس في الجامع ويجلس حوله الطلبة يأخذون العلم ويقتبسون الفوائد[1]. ويبدو أن العلم الذي يقصده مؤرخنا الجليل، هو العلم الديني من عربية وفقه وما إليها من علوم الحديث والقرآن، والمصنفات الأخرى المتداولة إذ ذاك بين الفقهاء.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن، ما هي هذه المصنفات التي كان يتداولها فقهاء ومعلمو السودان الغربي؟.

وللإجابة عن هذا التساؤل، لابد من الإشارة إلى أن الإسلام بادئ الأمر كان قد تسرب إلى السودان الغربي من المغرب الأقصى، فحمل معه تقاليد المغرب وثقافته. وقد تدفقت المناهج والمصنفات إلى السودان الغربي على نطاق واسع منذ القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي فصاعداً[2].

وقد كانت الثقافة والمناهج قد غلبت عليها التقاليد المالكية الدينية، وكانت كلها تقريباً تتمحور حول فقه الإمام مالك والعلوم المساعدة الأخرى التي تخدم هذا الفقه وتساعد على إستيعاب الثقافة المالكية التي وضحت في القيروان، وانتقلت منها إلى المغرب الأقصى والأندلس، وحملها الأمازيغ معهم إلى السودان الغربي، وقل أن تجد في المنطقة مذهباً إلا مذهب مالك[3] يعلق على ذلك حسن أحمد محمود بقوله :" وكادت مدارس الثقافة الإسلامية في غرب إفريقية أن تكون مدارس مغربية بحتة، فكأننا في فاس أو أودغشت أو مراكش أو القيروان، نفس الأسلوب ونفس الحياة، نفس المُثل ونفس الوسائل، حتى طريقة الكتابة نفسها تأثرت بالطابع المغربي، فالقلم العربي المستخدم هو القلم المغربي"[4].

ونظراً لتأثر المنطقة بالمذهب المالكي دون غيره، لذا تجد أن المناهج والكتب مالكية كما سبق الإشارة مع دراسة القرآن الكريم، ومؤلفات الحديث

---

(1) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٦.
(2) حسن أحمد محمود ، دور العرب في نشر الحضارة في غرب أفريقية ، المجلة التاريخية المصرية ، ص ٨٠.
(3) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٢٠٧.
(4) المرجع نفسه ، والصفحة.

خاصة "صحيحي البخاري ومسلم" المنتشرة في السودان الغربي. أما مؤلفات الفقه المالكي والحديث التي سادت بين الفقهاء والطلبة السودانيين، فتتمثل بشكل خـاص في "موطأ الأمام مالك" وكتب "الشفاء" للقاضي عياض بن موسى، "والرسالة" لابن أبي زيد القيرواني، "والمدونة" للإمام سحنون عبد السلام بن سـعيد، "ومختصـر خليل" للخليل بن إسحاق المصري[١] كما دُرست أيضاً "شروح إبن القاسم" "وخليل" وكتب "المغيلي والونشريسي"، و"الخزرجية"، و"تحفة الحكام والعباد"[٢].

ويذكر إبن بطوطة أنه رأى عند الحاج فربا سليمان أمير البلدة التي وصلها بعد مغادرته مدينة تنبكت، التي نسي إسمها، كتاب "المدهش في المحاضرات" لإبن الجوزي البغدادي[٣].

وما من شك أن هذه الكتب كانت قد إنتقلت إلى هذه المنطقة مـن منـارات العلم بجامع القرويين في فاس، والزيتونة، والأزهر، وطرابلس[٤].

حتى التأثيرات الأندلسية دخلت إلى مدارس المغرب من قبـل فـي ظـل المرابطين والموحدين، وعلماء الأندلس الذين غادروا هذه البلاد بعد سقوطها فـي يد الفرنجة رحلوا إلى السودان الغربي، واستقر المقام بكثير منهم في تنبكت، كمـا أقاموا في فاس ومراكش وتونس والقيروان[٥]، لذلك فمن الطبيعي أن تتأثر المناهج وطريقة التعليم والثقافة بهذه التيارات الثقافية الخارجية، وعلى وجه التحديد الوافدة من المغرب، وتأثر الثقافة العربية الإسلامية في بلاد السودان الغربي بثقافة بـلاد المغرب لا يعني أن ثقافة الأفارقة أقل غزارة وعمقاً، فنماذج العلماء والفقهاء الذين تعرضت لهم كتب التراجم لا يقلون في مستواهم واسـتعدادهم وتحصـيلهم عـن إخوانهم المغاربة: تلقوا نفس التعليم وقرأوا نفس المناهج، وعاشوا نفس الحياة[٦].

وكان جامع سنكوري، هو المركز الرئيس للتعليم المتقـدم علـى مسـتوى السودان الغربي، وكان لا يجلس للتدريس فيه إلا العلماء الكبـار الـذين تعمقـوا

---

(١) أحمد الشكري ، مرجع سابق ، ص ٢١٥ ، ٢١٦.
(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٩ ، ٣٨ ، ٣٣ ، ٤٣ ، ٤٦.
(٣) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٩٤ ، ٦٩٥.
(٤) الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لإفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ١٦٧.
(٥) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٢٠٧.
(٦) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٩ ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٤٣ ، ٤٦.

وتبحروا في مختلف العلوم[1]، ففي تنبكت إجتمع العلماء المغاربة والأندلسيون والمصريون والحجازيون، ووفد عليها الطلاب من كافة أرجاء السودان الغربي، بل ومن السودان أيضاً لتلقي العلم في جامع سنكوري الذي يشبه من وجوه كثيرة الجامع الأزهر في تراثه ومكانته العلمية[2].

أما بالنسبة لفترة الدراسة في مرحلة التعليم المتقدم، فلم تحدد بفترة زمنية، وإنما مشروطة بانتهاء الطلاب من إستيعاب كم معلوم من كُتب الفقه، والحديث، والمنطق، والنحو، وقد يستمر الطالب أكثر من ثلاث سنوات في قراءة موطأ الإمام مالك وغيره، فقد ذكر موسى إبن أحمد السعدي ذلك في قوله :" ولازمته أكثر من عشر سنين، فختمت عليه مختصر خليل بقراءته وقراءة غيره نحو ثماني مرات، وختمت عليه الموطأ فهماً، وتسهيل إبن مالك قراءة بحث وتحقيق مرة بثلاث سنين وقد أفادني كثيراً"[3]، ومعلوم أن العديد من هؤلاء الأساتذة الذين جلسوا للتدريس بجامع سنكوري قد تحصلوا على إجازات علمية من علماء المشرق العربي، وذلك أثناء أدائهم لفريضة الحج، لإعتقاد علماء السودان الغربي أن الإجازات العلمية التي يتحصل عليها هؤلاء الأساتذة من مصر والحجاز دليل على سعة علم أصحابها، مع العلم أن هؤلاء الأساتذة لا يصلون إلى وظيفة التدريس في مراكز التعليم المتقدم في السودان الغربي، إلا بعد حصولهم على تزكية من علماء مشهود لهم بالقدرة العلمية، فضلاً عن أن تكون لهذا الأستاذ نفس الكفاءة والقدرة والتضلع في المادة التي ينوي تدريسها[4]، وبالإضافة إلى هذه الأنواع من التعليم، عُرف عندهم التعليم المهني، أو مايسمى بالتعليم الحرفي.

د. التعليم الحرفي:

إقتصر التعليم الحرفي بالسودان الغربي في بادئ الأمر على بعض المهن مثل الخياطة والحدادة والحياكة والخرازة، وقد أورد هذه المعلومات الحسن الوزان

---

(1) مطير سعد غيث ، التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي ، ص ١٨٥.
(2) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٥ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٣ ، ٤٥.
(3) موسى بن أحمد السعدي ، زهور البساتين ، مخطوط ورقة ١٦٠ ، نقلاً عن الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ١٨٦.
(4) مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في السودان الغربي ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٤.

الذي زار مدينة تنبكت في القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، حيث قال :"...ودكاكين كثيرة للصناع والتجار، ولا سيما دكاكين نساجي أقمشة القطن"[١]، أما محمود كعت الذي زار المدينة بعد الوزان، فقد أشار إلى وجود هذه الحرف، وقد أطلق عليها (مدارس الصناعات التقليدية)، حيث قال :"...وأخبرني محمد بن المولود أنه رأى منها ستة وعشرين بيتاً من بيوت الخياطين المسماة بتيد ولكل واحدة من تلك البيوت شيخ رئيس معلم وعنده من المتعلمين نحو خمسين وعند بعضهم سبعين إلى مائة"[٢]، ويعتبر هذا العدد قليل إذا ما قورن بالطلبة الذين يدرسون في التخصصات العلمية الأخرى[٣]، ويبدو من إشارات كعت، أن هذه المهن الحرفية مقتصرة على أسر معينة، لأنه حدد بأنه رأى ستة وعشرين بيتاً، هم فقط الذين يمارسون هذه المهن وعادة ما كانت المهنة الحرفية تتوارثها الأسرة عن بعضها، لدرجة التخصص والإحتكار، فيرثها الإبن عن أبيه، وهكذا.

ثانياً: الإجازات العلمية:

من الطبيعي أن الطالب بعد إجادته لأية مادة من المواد التي درسها، يحصل على إجازة عنها من شيوخه الذين درس على أيديهم، وربما تلقى المادة الواحدة على يد أكثر من شيخ فيحصل من كل منهم على إجازة في هذه المادة، ثم يُصبح مؤهلا لمهنة التدريس بعد ذلك، فكانت هذه الطريقة في تلقي العلوم، تدفع الطالب إلى مداومة البحث عن مشاهير الشيوخ في شتى أنواع العلوم والمعرفة، مما يفتح أمامه آفاقاً جديدة في المعرفة لا حدود لها، فينشأ باحثاً ودارساً ومعلماً في الوقت نفسه.

والإجازة العلمية، هي إقرار الشيخ أو الأستاذ بأهلية الطالب بعد تحصيله التام لعلم من العلوم، ويتم النطق بذلك الإقرار أو يُحرر على ورقة تعطى للطالب المتخرج[٤].

---

[١] الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٥ ، ١٦٦.
[٢] كعت ، مصدر سابق ، ص ١٨٠.
[٣] لمزيد من التفاصيل ينظر مرحلة التعليم الأولي من هذا المبحث ، ص ٣٠٣ وما يليها.
[٤] محمد الغربي ، مرجع سابق ، ص ٥٥٤.

وتنقسم الإجازات العلمية التي كانت تمنح للطلبة في السودان الغربي إلى ثلاث درجات هي: شهادة السماع وتعني أن الطالب تتبع أقوال الشيخ أو العالم وحفظها، وهذه الشهادة على ما يبدو لا تؤهل صاحبها للعمل بمجال التدريس كون الطالب، قلد الشيخ وحفظ عنه لكنه لم يوسع من علومه حتى يمكنه التعاطي مع هذا التخصص بشكل واسع. وشهادة العرض: أي سرد الطالب على أساتذته مع استذكار للنصوص[1]، ومعرفته بشروحها. وهذه الشهادة يمكن أن تؤهل صاحبها للعمل بمجال التدريس لقدرته على الشرح والتحليل لكافة النصوص. أما الشهادة الأخيرة وهي شهادة الإجازة الكاملة، وهي المرحلة التي يصل فيها الطالب إلى ذكر الأسانيد، وإرجاعها إلى مصادرها الأولى، ومعرفته للروايات بعد التمكن في علم من العلوم[2]، وعندما يقتنع الأستاذ بأن الطالب بلغ مرحلة متقدمة من الدراسة، بحيث أصبحت لديه القدرة على التعليق والمناقشة والنقد العلمي والإجتهاد، يكلف بأن يلقي درساً أمام أستاذه، لتحصل لديه القناعة بحكم إجازته التي سيمنحها للطالب[3] وتتضمن الإجازة المكتوبة إقراراً من المدرس بأن الطالب حضر عليه مواد متعددة ولكنه برع في مادة خاصة، ولذلك فهو يجيزه في كل ما يجوز له، وإن كانت للمدرس كتب من تأليفه فلا يجوز له إجازة الطالب في كتب من تأليف أستاذ آخر[4]، يذكر عبد الرحمن السعدي أنه عندما تضلع في مختلف العلوم التي كان يدرسها الشيخ العالم محمد بن محمود بن أبي بكر الونكري التنبكتي المعروف (ببغيغ)، بعد أن لازمه أكثر من عشر سنين، فختم عليه (مختصر خليل) بقراءته وقراءة غيره، و(الموطأ) قراءة وفهم، وتسهيل (إبن مالك) قراءة وبحث وتحقيق، و(أصول السبكي بشرح المحلي) قراءة وتحقيق، و(ألفية العراقي) بشرح مؤلفها، و(صُغرى السنوسي)، و(شرح الجزيرة) له، و(حكم إبن عطاء الله مع شرح زروق)، و(نظم أبي مقرعة والهاشمية في التنجيم مع

---

(1) للمزيد عن مهمة السرد ، ينظر ، مرحلة التعليم المتقدم ، ص ٣٠٩.
(2) أحمد بابا التنبكتي ، كفاية المحتاج ، ج ٢ ، ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ ؛ وكذلك السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٦.
(3) المصدر نفسه والصفحة.
(4) أحمد فتوح عابدين ، مرجع سابق ص ٢٦٥.

شرحهما)، و(مقدمة التاجوري فيه)، و(رجز المغيلي في المنطــق)، و(الخزرجيــة في العروض) و(شرح الشريف السبتي)، وكثيراً من (تحفة الحكام لابن عاصم) مع شرحها، و(المدونة) بشرح أبي الحسن الزرويلي، و(شــفا عيــاض)، و(صــحيح بخاري) نحو النصف، و(صحيح مسلم) كله، ودولاً من (مــدخل ابــن الحــاج)، ودروساً من (الرسالة)، و(الألفية) كما فسر عنه (القــرآن الكــريم) إلــى ســورة الأعراف، وسمع بلفظه (جامع المعيار للونشريسي) كاملاً، وباحثه وراجعــه فــي كثير من المشكلات والمهمات، وعندما إطمأن الشــيخ مــن تبحــره فــي هــذه العلوم،أجازه يقول السعدي :" وبالجملة فهو شيخي وأستاذي ما نفعني أحد كنفعــه وبكتبه رحمه الله تعالى وجازاه الجنة وأجازني بخطه جميع ما يجوز له وعنه"(١).

وقد أشار عبد الرحمن السعدي، إلى بعض الطلبة الذين منحوا إجازات، بعد أن بلغوا درجة جيدة من التحصيل العلمي، جعلت أساتذتهم ينقلون عــنهم بعــض التعليقات على المسائل واجتهادا تهم فيها، ويدرسونها لطلاب آخرين بحضــورهم، وكان السعدي نفسه وعبد الرحمن التواتي من بين هؤلاء، فقال :"...وافقته علــى بعض تواليفي فسر به وقرظ عليه لي بخطه، بل كتب عني أشــياء مــن أبحــاثي وسمعته ينقل بعضها في دروسه، لإنصافه وتواضعه وقبوله الحق حيــث تعــين، وكان معنا يوم الواقعة(*) علينا فكان آخر عهدي به ثم بلغني أنه توفي يوم الجمعة في شوال عام إثنين وألف"(٢)، يُستنتج من هذه المعلومات التي أوردها الســعدي، القدرة الفائقة لكثير من الطلاب في النبــوغ مــن خــلال البحــث والإستقصــاء والإجتهاد، حتى أن بعضهم يتفوق على أساتذته، ونلاحــظ مــن الجانــب الآخــر تواضع هؤلاء الأساتذة رغم قدراتهم العلمية، وقبولهم تفوق أبنائهم الطلبة علــيهم، وما أشار إليه السعدي من أن أستاذه بغيغ، إستخدم بعض تواليفه وأبحاثــه ونقــل

(١) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٥ ، ٤٦.
(*) الواقعة : أو كما يسميها البرتلي المحنة ، وهي الاحتلال المراكشي لتنبكت ، عندما أسر أحمد بابا مع مجموعة أخرى لرفضهم الاحتلال المراكشي وسيقوا إلى مراكش عام ١٠٠٢هـ ، وأفرج عنهم عام ١٠٠٤هـ ، للمزيد ينظر: البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣٤.
(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٦.

بعضها في دروسه للطلبة، إلا دليل لا يقبل الشك عن هذا التواضع وهو ما ينـــدر توفره في عصرنا هذا.

هذا وقد كان علماء السودان الغربي، يولون إهتماماً كبيراً فـــي الحصـــول على الإجازات العلمية من علماء العالم الإسلامي، خصوصاً أولئك الـــذين التقـــوا معهم في مواسم الحج، وأثناء تلقيهم العلم في المراكـــز العلميـــة وعـــن طريـــق المراسلة، أي أن يقوم الطالب بمراسلة أستاذه الذي لم تمكنه الظروف من الجلوس إليه مباشرة لبعد المسافة بينهما، ويكون الأستاذ مُلماً بقدرات الطالب ونبوغه، ومن أمثلة الإجازات التي منحت لعلماء من السودان الغربي عـــن طريـــق المراســـلة، الإجازة التي مُنحت لأحمد بابا التنبكتي – بالمراسلة – من قبل الإمام يحـــي بـــن محمد الحطاب وهو طرابلسي، المقيم بمكة المكرمة، وقد أشار أحمد بابا إلى تلـــك الرسالة في معرض حديثه عن إجازته التي منحها للفقيه أحمد المقري، والذي قـــام بنقلها في مؤلفه (روضة الآس)[١].

ومن الإجازات التي مُنحت لعلماء من السودان الغربي، تلك الإجازة التـــي منحها الإمام محمد فضل الدين بن أحمد النهروالي، مفتي مكة المكرمـــة، للحـــاج إبراهيم بن عبد الرحمن التكروري الجنوي، في أسانيد أحاديث رسول الله صـــلى الله عليه وسلم، وفي الترغيب والترهيب للمنذري، والشمائل النبويـــة للترمـــذي، والشفا للقاضي عياض[*]. ومن العلماء السودانيين الذين تحصلوا على إجازات من علماء المغرب أبوبكر بن محمد بن محمد الشهير ببئات التنبكتي، التي منحهـــا لـــه العالم عبد القادر بن يوسف الفاسي في الصحيحيين[٢].

ومثلما منح العلماء العرب إجازات علمية للطلبة السودانيين الـــذين تلقـــوا دروسهم وعلومهم على أيديهم، فقد منح بعض العلماء السودانيين إجازات علميةإلى بعض طلبتهم من الشمال الأفريقي، ومن أشهر هؤلاء العلماء أحمد بابا التنبكتـــي،

---

(١) المقري ، أحمد بن محمد ، روضة الآس العاطرة الأنفاس في ذكر من لقيته من أعلام الحضرتين مراكش وفاس ، ط ٢ ، المطبعة الملكية ، الرباط ، ١٩٨٨م ، ص ٣١١.

(*) ينظر الملحق رقم (٩).

(٢) مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية في مجتمع السودان الغربي ، ص ١٢٠ ، ١٢١ .

الذي إضطلع بمكانة مرموقة في المجتمع المغربي، عقب نقله مع أسرته إلى مراكش إبان الأمتداد المغربي على السودان الغربي عام (٩٩٩هـ/ ١٥٩١م)، وهو ما يؤكده محمد بن الطيب القادري بقوله:"...تصدر للتدريس وتنافس كبار الطلبة على الأخذ منه، وكثير منهم من تصدر للإقراء"[١].

والجدير بالذكر أن الفقيه أحمد بابا علاوة على إعطاء الدروس للكثير من مريديه، منحهم الإجازات العلمية، من هذه الإجازات: الإجازة التي منحها للإمام المحدث أبي الفضل محمد بن عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي[*] عام ١٠٠٨هأ / ١٦٠١م[٢]، كما أجاز الخطيب أبي زيد بن الوقاد التلمساني[*] في الشفا لعياض[٣].

ومن الإجازات التي منحها التنبكتي لتلاميذه من الشمال الأفريقي، الإجازة التي منحها لأبي العباس أحمد بن محمد المقري[*][٤].

هذا وقد منح أحمد بابا، إجازات لبعض طلابه المغاربة عن طريق المراسلة' ومن هذه الإجازات، الإجازة التي منحها للفقيه عبد الرحمن محمد الجزولي التمنرتي، صاحب كتاب "الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة"، في آخر أيام حياته عام ١٠٥٣هـ / ١٦٢٦م، أي بعد المدى الزماني لهذه الدارسة، حيث تولى نجله محمد بن أحمد كتابتها بإملاء والده، ولم يلتق أحمد بابا بتلميذه التمنرتي على الإطلاق، غير أنه كان يتابع نشاطه العلمي عندما كان بمراكش[٥].

إن المستوى العالي للعلماء السودانيين، وتضلعهم في شتى مجالات الفقه الإسلامي تدل عليه حكاية أوردها عبد الرحمن السعدي على لسان سيدي يحي، إذ قال :"... وروي أن طلبة سنكري إذا جاءوه لأخذ العلم يقول: يا أهل سنكري

---

(١) القادري ، محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، (تحقيق محمد حسن ومحمد أحمد) ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨١م ، ص ٢٧٤ .

(*) ينظر ملحق رقم (١٠).

(٢) مطير سعد غيث ، مرجع سابق ، ص ١٢٢.

(*) ينظر ملحق رقم (١١)

(٣) نفس المرجع ، ص ١٢٣ .

(*) ينظر ملحق رقم (١٢).

(٤) المقري ، مصدر سابق ، ص ٣٠٢ ، ٣٠٥ .

(٥) حجي ، محمد ، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين ، ج ٢ ، الدار المغربي للتأليف والترجمة والنشر ، الرباط ، ١٩٦٧م ، ص ١٠٨.

كفاكم سيدي عبد الرحمن التميمي، وهو جاء من أرض الحجاز صحبة السلطان موسى صاحب ملي [مالي] حين رجع من الحج فسكن تنبكت وأدركه حافلاً بالفقهاء السودانيين، ولما رءا أنهم فاقوا عليه في الفقه رحل إلى فاس وتفقه هناك ثم رجع إليه [تنبكت] فتوطن فيه"[١].

هكذا سعى علماء السودان الغربي إلى الإستفادة والإفادة من العلوم المختلفة، إضافة إلى حرصهم الكبير على الحصول على إجازاتهم من المغرب والمشرق العربيين، لذلك قامت علاقات ثقافية متبادلة بين مدينة تنبكت بإعتبارها مركز العلم والثقافة في السودان الغربي، لإحتضانها جامع سنكوري، والمراكز العربية فكانت على إتصال وثيق غير منقطع بالمراكز العربية الإسلامية[٢].

وما من شك أن إزدهار العلوم، يعود فيه الفضل إلى جماعة من العلماء السودانيين والعرب، الذين إمتهنوا التدريس بالمنطقة، فساهموا في نشر العلوم وتحقيق الرقي الإسلامي، ونالوا شهرة كبيرة ومقدرة علمية أهلتهم لتبوء مراكز علمية سامية، إضافة إلى مشاركتهم في حركة التأليف في مختلف العلوم المعروفة في عصرهم، وسيحاول الباحث ما أمكن الوقوف على بعض مشاهير هؤلاء العلماء السودانيين الذين عاشوا في فترة هذه الدراسة في المبحث القادم.

---

(١) السعدي، مصدر سابق، ص ٥١.
(٢) السعدي، مصدر سابق، ص ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٤٤، ٦٠.

المبحث الثاني
من أعلام السودان الغربي

ما من شك أن وصول الثقافة العربية الإسلامية إلى السودان الغربي، ساهم في خلق جيل من كبار العلماء السودانيين، الذين برعوا في سماء الفقه وفي شتى التخصصات، فطبقت شهرتهم الآفاق وأهلتهم إلى منح الإجازات العلمية لبعض علماء الشمال الأفريقي. ومنهم من وصل إلى درجة المشاركة في حركة التأليف في مختلف العلوم المعروفة في عصرهم. وسيحاول الباحث التطرق إلى بعض مشاهير هؤلاء العلماء السودانيين، الذين كانت لهم إسهامات متنوعة في الحياة الثقافية في المنطقة، معتمداً على ما أوردته المصادر التاريخية، سيما الأفريقية منها. وقبل الكشف عن نماذج من هؤلاء العلماء وتراثهم العلمي، أود الإشارة إلى أنهم كانوا يتمتعون بالتشجيع ويحضون بمكانة سامية لدى سلاطين وملوك السودان الغربي، ففي أيام مملكة مالي الإسلامية كان منسا سليمان مهتماً بجلب الفقهاء من مذهب مالك إلى بلاده[1]. كما روى الحسن الوزان عن بلاد السودان الغربي أثناء زيارته لها، فقال أنها كانت مليئة بالعلماء والفقهاء والأئمة، وأن هؤلاء يتمتعون برواتب جزيلة ويُعاملون بكل إحترام وتبجيل[2]. وكذلك الأسكيا محمد الكبير الذي كان من أبرز سلاطين السودان الغربي خدمة للعلم وتقديراً للعلماء، حتى أن المصادر السودانية على رأسها محمود كعت الذي كان مقرباً منه مهتماً بالتأريخ له، وفي معرض حديثه عن الأسكيا محمد الكبير يقول :"...لا يقوم لأحد إلا للعالم والحجاج إذا قدموا من مكة، ولا يأكل معه إلا العلماء والشرفاء وأولادهم... فلما ثبتت له السلطنة واستقامت المملكة خرج من ذلك كله وجعل يسأل العلماء العاملين عن سُنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويمشي على أقوالهم رحمه الله حتى إتفق جميع علماء عصره أنه خليفة"[3]، ويذكر آدم الآلوري أن الأسكيا محمد الكبير عمل بكل جد لرعاية العلم والعلماء، وحرص على دعوة أعداد كبيرة إلى بلاده من أنحاء العالم العربي

---

(1) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٥.
(2) الحسن الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٧.
(3) كعت ، مصدر سابق ، ص ١ ، ١٢.

الإسلامي، وكان يُحسن إليهم ويقربهم من مجلسه ويستشيرهم في كل الأمور [1]. ومن السلاطين الذين كان لهم إهتمام بالعلم والعلماء الأسكي داوود، يقول عنه كعت :" وكان أسكي داوود سلطاناً مهيباً فصيحاً خليقاً للرياسة كريماً جواداً مبسوطاً فرحاً ذا مزاح وسع الله عليه في دنياه وهو أول من إتخذ خزائن المال حتى خزائن الكتب وله نُساخ ينسخون له كُتباً وربما يهادي بها العلماء"[2].

ومن الأدلة على تبجيله واحترامه للعلماء، تزويجه إبنته عائشة للفقيه محمود كعت، وهو الذي قال عنه أيضاً قولته الشهيرة :"...ولولا العلماء لكنا من الهالكين"[3].

هذا وقد استمر هذا التقدير للعلماء والفقهاء حتى أيام الباشوات المغاربة، الذين فرضوا سلطانهم على السودان الغربي في القرن الحادي عشر للهجرة / السابع عشر للميلاد[4].

وسيتم تناول نماذج لبعض العلماء البارزين الذين تركوا تراثاً علمياً خصباً، رغم أنه لم يصل منه إلا النزر القليل، نتيجة الإهمال وتعرض المنطقة للاستعمار الأوربي الذي سعى إلى طمس هويتها الإسلامية، وسيعتني الباحث بدراسة من وصلت معلومات عنهم وعن نشاطهم وتراثهم الثقافي، الذي تأثر بشكل مباشر بالمؤثرات العربية الإسلامية، ولا سيما المغربية منها للأسباب التي ذُكرت في بداية هذا المبحث ومن هؤلاء العلماء والفقهاء:

١. محمد بن عبد الكريم المغيلي (٧٩٠ – ٩٠٩هـ / ١٣٨٨ – ١٥٠٣م):

ولدَ محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني، بمدينة تلمسان عام ٧٩٠هـ ١٣٨٨م ينتمي أصلاً إلى قبيلة مغيلة المغربية، من أسرة عريقة ذات علم وفقه، ترعرع في (توات)، ثم إنتقل إلى فاس لغرض الدراسة[5]، وكان من المثقفين وأولي

---

(١) آدم الألوري ، مرجع سابق ، ص ١٥٧ ، ١٥٨.
(٢) كعت ، مصدر سابق ، ص ٩٤.
(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٣.
(٤) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٩١ .
(٥) أحمد بابا التنبكتي ، نيل الأبتهاج ، ص ٥٧٦، ٥٧٩، وكذلك كفاية المحتاج ، ج٢ ، ص ٢١٣ ، ٢١٤.

الفكر، قال عنه الشفشاوي :" هو الفقيه الصدر الأوحد، أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي، كان من أكابر العلماء وأفاضل الأتقياء"[١].

وقد وصفه أحمد بابا التنبكتي، بالعالم العلامة الفهامة[٢]، وفي ترجمة أحمد بابا التمبكتي للشيخ المغيلي، ذكر أنه تلقى علومه عن الإمام عبد الرحمن الثعالبي، والشيخ يحي بن بدير وغيرهما، أما الذين أخذوا عنه فهم جماعة من الفقهاء كالفقيه محمد بن أحمد بن أبي أحمد التازختي، والعاقب إبن عبد الله الأنصمني المسوفي وهو من أهل تكدة، ومحمد عبد الجبار الفجيجي، وعمر الشيخ إبن أحمد بن محمد الكنتي، وأبو القاسم اليمني، والشيخ محمد إبراهيم الطبوي، والشيخ محمد محمود ومحمد مسكين وغيرهم[٣].

غادر المغيلي مسقط رأسه تلمسان متجهاً إلى تكدا، ويعتقد زبادية أن سبب تركه بلاده، هو عدم رضاه على الحكام المسلمين الذين خرجوا عن التقاليد الإسلامية في طريقة حكمهم لرعاياهم، حيث تكونت لديه هذه القناعات بعد أن توسعت آفاقه العلمية والفقهية[٤]، والتقى بتكدا الفقيهين التازختي، والأنصمني، اللذين جلسا في مجالسه العلمية والشيخ عمر الشيخ الكنتي، الذي خلفه في الطريقة القادرية بالسودان الغربي. وبني في إقدز مسجداً أطلق عليه مسجد الكرامة[٥]، ثم يمم باتجاه كانو في فترة حكم (محرر ومغا)، فاتخذه مستشاراً له، ثم رحل إلى زندر ثم وتنبكت، واستقر به المقام في جاو أيام الأسكيين، واتخذه الأسكيا محمد الكبير إماماً ومفتياً ومستشاراً، إذ إستفتاه في العديد من القضايا فأفتاه في مؤلفه أسئلة الأسكيا وأجوبة المغيلي[*]، وأثناء إقامته بجاو زار تكده وأهير وكنو وكاتسنة[٦]، وفي كنو إجتمع بحكامها وأفادوا منه وكتب رسالة في السلطنة ينصحه

---

[١] الشفشاوي ، محمد بن عسكر الحسيني ، دوحة الناشر ، (تحقيق : محمد حجي) ، دار الغرب الإسلامي للتأليف والترجمة والنشر ، الرباط ، ١٩٧٦ م، ص ١٣٨.

[٢] أحمد بابا ، نيل الأبتهاج ، ص ٥٧٦.

[٣] عبد الرحمن السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٩ ، ٤١ ، وكذلك أحمد بابا ، نيل الأبتهاج ، ص ٥٧٨.

[٤] زبادية ، عبد القادر ، " التلمساني محمد عبد الكريم ، بعض آثاره وأعماله في الجنوب الجزائري وبلاد السودان" ، مجلة الأصالة ، ٤:٢٦ ، الجزائر ، ١٩٧٥ م ، ص ٢٠٦.

[٥] الهادي المبروك الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ٢٠٥.

[*] سنورد بعض من هذه الأسئلة في الصفحات المقبلة من هذا المبحث.

[٦] أحمد بابا ، نيل الإبتهاج ، ص ٥٧٧ ، وكذلك الهادي الدالي ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦.

فيها باتباع الشرع في الحكم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقرر لهم أحكام الشرع وقواعده[1].

قرر العودة إلى توات، بعد أن تواترت إليه المعلومات بمقتل إبنه على يد اليهود بتوات الذين لم يكن على وفاق معهم، وقد أقام بتوات إلى أن وافاه الأجل المحتوم عن عمر يناهز المائة سنة في عام ٩٠٩هـ / ١٥٠٣م[2].

والجدير بالذكر أن تأثيرات هذا الشيخ التلمساني ظهرت بوضوح في السودان الغربي أيام حكم الأساكي ولا سيما الحاج محمد الكبير، الذي إستعان بمشورة علماء مشارقة من أمثلة الفقيه المصري عبد الرحمن السيوطي، والعلماء المغاربة وعلى رأسهم الشيخ عبد الكريم المغيلي، في كيفية إدارة شؤون البلاد على النهج الإسلامي خصوصاً بعد أن قلده شريف مكة العمامه ولقبه بلقب الخليفة[3].

ويبدو هذا الحرص واضحاً من خلال الأسئلة التي طرحها على الإمام المغيلي، التي وردت في مخطوط كتبه المغيلي نفسه حوالي عام ٩٠٨هـ/١٥٠٣م أو ٩٠٩هـ / ١٥٠٤م. وقد حققها الكاتب الجزائري عبد القادر زبادية عام ١٩٧٤م.

وسيتم إستعراض جزءاً من هذه الأسئلة دليلاً على مدى التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي في شتى المجالات، وعلى ثقة سلاطين المنطقة بهؤلاء العلماء الأجلاء.

وتعتبر محتويات هذا المخطوط مهمة كونها تتعلق بمسألة الحكم في مملكة السنغاي الإسلامية. وبمن يُعتد على مشورته شرعاً. ويعتقد الباحث أنه من الإنصاف إستعراض ولو جزءاً من هذه الأسئلة، وذلك لأن أغلب من كتبوا في تاريخ هذه المنطقة إكتفوا بالإشارة إلى أسئلة الأسكيا وأجوبة المغيلي دون الخوض

---

[1] أحمد بابا ، نيل الإبتهاج ، ص ٥٧٧ وكفاية المحتاج ، ج ٢ ، ص ٢١٤.

[2] المغيلي ، محمد بن عبد الكريم ، مصباح الأرواح في أصول الفلاح ، (تقديم وتحقيق : رابح بونار) ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ، ١٩٦٨ م ، ص ١٧ ، ١٨ وكذلك الدالي ، الهادي المبروك ، من روائع أدب أفريقيا فيما وراء الصحراء ، دار حنين للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٦ م ، ص ٦٧.

[3] كعت ، لمصدر سابق ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

في محتوى هذه الأسئلة، على الأقل لإثبات المتغيرات التي حدثت في مجتمعـات السودان الغربي في السياسة والثقافة والحياة الإجتماعيـة، بفعـل هـذه الفتـاوي والتوجيهات، ومن هذه الأسئلة كما طرحها الأسكيا محمد الكبير:

- يسأل الأسكيا محمد:

:" مُذ منّ الله علينا بالإسلام، أصابتنا مصيبة في هذا البلد، لعـدم الأمانـة فيمن يُنسب إليه العلم من قراء بلادنا، ومن صفتهم أنهم عجم لا يفقهون من كـلام العربية إلا قليلاً من كلام عرب بلادهم، على تصحيف وتحريف وعجمة عظيمـة، بحيث لا يعرفون مقاصد العلماء ولا موضع التصحيف والتحريف. ومع ذلك، لهم كتب يدرسونها، وحكايات وأخبار، ومفسرون يتكلمون في دين الله، ويزعمون أنهم من العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، وأنه يجب علينا الإقتداء بهم.

وأنا أطلب من الله تعالى أن يعينني على حمل هذا الثقل الذي أبت السماوات والأرض حمله. ثم أطلب من الله ثم منك. أن تفتي لي بما علمك الله فـي هـؤلاء القراء. هل يجوز لي أن أعمل بقولهم في دين الله، ويخلصني تقليدهم عنـد الله، أو لا يحل لي ذلك، ويجب علي البحث عمن نوليه الحكم ونقلده في أمور الدين؟ وبين لنا صفة من يصلح لذلك شرعاً؟ ثم أطلب منك أيضاً أن تشـفي غليلـي بترتيـب الأجوبة عن هذه الأسئلة بزيادة، وما تيسر لكم من النصيحة أيضاً[1].

أما إجابة المغيلي، فكانت: هو أن نبهه إلى أن المُلك لله تعالى وحده، وحثه على عبادة الله، لأنه مملوك لا مالك، وأن الله رفع أسكيا على كثير من عباده لكي يُصلح لهم دينهم، ودنياهم، لا ليكون سيدهم ومولاهم، وأنه بذلك راع، وكـل راع مسؤول عن رعيته، واستشهد المغيلي بجملة من الأحاديث النبوية الشـريفة التـي تدعو إلى العدل وتحث على البعد عن الظلم، ويُذكّر المغيلي الأسكيا محمد بأمرين: البعد عن أهل الشر والتقرب من أهل الخير، فمن قربه الإنسان إلى نفسه فقد مكنه

(1) المغيلي، محمد بن عبد الكريم، أسئلة الأسكيا وأجوبة المغيلي، (تحقيق: عبد القادر زبادية)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٦٨م، ص ٢٣.

من أذنه، ومن مكنه من أذنه فقد مكنه من قلبه، لأن الأذن زمام القلب. لذلك يجب على السلطان أن يُحسن اختيار قرنائه.

ويُذكّر المغيلي الأسكيا محمد، أن يسأل أهل الذكر عن كل ما لايعلم حكمه حتى يحكم بما أنزل الله، ويستشهد بقوله تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾[1] وقوله تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[2] وقوله تعالى:﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[3]، ويذكر باللجوء إلى أهل العلم في كل المسائل التي تستعصي عن فهمه، في قوله تعالى :﴿ فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[4]، لأن أهل العلم أو الذكر إجتمع فيهم صفة العلم والتقوى، لأنه بالعلم يُعرف الرُشد من الغي.

ويؤكد المغيلي أنه من واجب الحكام المسلمين، حفظ الدين، وذلك بعدم إتاحة الفرصة لأي شخص أن يتحدث في دين الله تعالى تعليماً أو حكماً أو فتوى ما لم يكن من أهل العلم والصلاح والتقوى، سيما وقد تبين بالكتاب والسنة وإجماع الأمة، أن كثيراً من قراء هذه الأمة إنما هم من علماء السوء الذين يأكلون أموال الناس بالباطل، ويصدون عن سبيل الله[5]، ويسترسل المغيلي منبهاً الأسكيا محمد عن كيفية إختيار من يقصدهم بالسؤال في قوله :" فمن تبين لك أنه عالم تقي فهو من أهل الذكر فاسأله عن دينك، وقلده نجيتك. ويكفيك كالخبير الذي ظهر لك علمه وأمانته. وأما من تبين لك أنه ليس بعالم، وأنه ليس بتقي، فليس هو من أهل الذكر، فلا تقلده في شيء من دينك. ولا تسأله عنه، مثل مدعي الخبرة الذي يتبين لك أنه لا يعرف، وأنه غير أمين. وأما من لم يتبين لك حاله، أهو عالم تقي أم لا، فقف عنه كذلك لا تقلده في شيء من دينك ولا تسأله مهما كانت فصاحته العربية، او كان يحفظ جميع ما في بطون الكتب. إلى أن يتبين لك بصورة واضحة لا شك

---

(1) سورة المائدة ، أية ٤٤.
(2) سورة المائدة ، أية ٤٥.
(3) سورة المائدة ، أية ٤٧
(4) سورة النحل ، أية ٤٣.
(5) المغيلي ، المصدر السابق ، ص ٢٢ .

فيها، أنه عالم ووجب عليك أن تطلب عالماً من أهل الذكر. فالعلماء في هذه الأمة كالأنبياء في الأمم الماضية يجب الإعتماد عليهم، والسعي إليهم وإن بعدوا"[١].

يتضح من هذا السؤال وما قابله من إجابة، حرص الأول على إنتهاج النهج الإسلامي الحقيقي في سياسة بلاده، سيما وأنه أصبح خليفة في أرض أفريقيا بعد أن تقلد العمامة الزرقاء بالحجاز، لذلك عزم على السؤال عن كل صغيرة وكبيرة، ولإعتقاده أن الثقافات الأفريقية لازال تأثيرها غير فعال على عقول الكثير من علماء هذه المنطقة، حتى إنه أصبح يشك في علومهم وفتاويهم فيصفهم بالمتطفلين على الثقافة العربية الإسلامية الوافدة، لذلك نجده يستعين بالعلماء المغاربة والمشارقة لإيجاد المخرج من مثل هذه المشاكل العقدية القائمة ونلاحظ من أجوبة المغيلي، كيف وضح له طريقة الحكم، والإعتماد على الشورى ونشر العدل والمساواة، كما أنه حضه على إختيار العلماء والثقاة المعروفين بالصلاح للإعتماد عليهم فيما أشكل عنده، حتى ينوروا له الطريق ويرشدوه إلى الصواب.

أما بقية الأسئلة فنجدها تحتوي على معلومات وافرة لما كان عليه أهل البلاد من جهل وضلال قبل وصول الإسلام، الذي إعتنقه بعض ملوك المنطقة، ثم عملوا على نشره بين رعاياهم الوثنيين، الذين لم يتخلوا عن موروثهم الثقافي وعباداتهم التقليدية المحلية، ومنهم سني علي بار الذي تربى وسط أخوال من عبدة الأشجار والأحجار الأمر الذي أثر في بقية مراحل حياته، فعلى الرغم من إعتناقه الإسلام، فإنه كان يمارس السحر والطقوس المنتمية إلى الديانات التقليدية المحلية، حيث إنه أهان العلماء وخرب الكثير من المساجد، ولم يتقيد بشروط الإسلام في نكاح النساء، وينتزع المرأة من زوجها، ويجمع بين البنت ووالدتها، ويحلل دماء المسلمين وأموالهم. إلى غير ذلك مما كان متواتراً في سيرته[٢] لذلك ركز الأسكيا محمد على هذه الأمور وسأل عنها المغيلي حتى يستطيع رسم نهج إسلامي واضح لا تعتريه الشكوك.

---

(١) المصدر نفسه ، والصفحة .

(٢) فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ١٠٣.

فسأله: عن حكم الإسلام في سني علي بار، وأعوانه، الذين كانوا يعملون معه، أهم يُعدون كفاراً أو لا؟ ويسترق أولادهم بعدهم، وتباع أمهات هؤلاء الأولاد أم لا؟ وهل تُرد الأموال القائمة عنده التي نهبوها من المسلمين، أو التي أخذها المسلمون منهم، أم أنها كالأموال التي نهبت بين الجانبين؟[1].

أما السؤال الثالث: فيتعلق بالحكم في الأموال والخدم التي جمعها سني علي بطرق شتى، واستولى عليها الأسكيا محمد بعد الأنتصار على حكام دولة سني، وعن الحكم في بعض الناس الذين شهدوا بشهادة الإسلام، مع بقائهم على إعتقادهم بأن هناك من يضر وينفع غير الله سبحانه. فهل هم بذلك كفار يحل قتلهم وأخذ أموالهم. إن هم أصروا على حالهم؟ علماً بأنه بين لهم الصواب ودعاهم إلى ترك ما هم عليه من ذلك[2].

السؤال الرابع: يتعلق بحكم الإسلام في سلطان أول والٍ مسلم، يظلم الناس ويأخذ أموالهم قصراً وعدواناً، أيجوز لأسكيا محمد، رد الظلم عن المسلمين ولو أدى ذلك إلى قتال الظالم، أو لا يجوز له ذلك؟ وأيضاً ما الحكم في السلطان الذي يأخذ المكوس من الرعية ولايرد المسلمين؟ أيجوز لأسكيا أن يقوم بمنعه، من ذلك القتال أولا؟ وما الحكم فيما لو إستنجد به بعض المسلمين من بلاد مجاورة لرد الظلم والجور عنهم من حكامهم؟ فهل يجوز له أن يتدخل لأنقاذ المستغيثين وقطع دابر الفساد عن المسلمين؟ وما الحكم في سلطان ظالم يستولي على بضائع المسلمين ويأخذ أموال اليتامى ظلماً، ويتعرض للقوافل التجارية التي تتردد على بلاده بالتعدي، يعاونه في ذلك فقهاء محللون لتبرير أعماله الظالمة، فهل يُعد مثل هذا السلطان مجرد ظالم أو كافراً لأجل تحليل ما حرم الله؟ وما الحكم في أولئك الفقهاء. أيجب تأديبهم بالضرب والسجن الطويل، أو أنهم يُقتلون وتصادر أموالهم؟ وما الحكم في عمال هذا السلطان الذين يقيّمون له بضائع المسلمين ويستولون على بعضها؟ وما الحكم فيمن يشتري هذا المال

---

(1) المغيلي، مصدر سابق، ص ٤٣.
(2) المصدر نفسه، ص ٤٣.

المغصوب، ونحوه من أموال اليتامى ويخلطه بماله بحيث لا يعرف أصل ماله مما إشتراه من أموال الناس بالطريقة المذكورة، فهل يُضم جميع ماله لبيت المال؟، وإذا كان الأمر كذلك، فما الحكم فيما لو رجل أن هذا السلطان اشترى من ماله المغصوب شيئاً معلوماً قدره، ولم يوجد بعينه، فهل يعطي هذا الرجل قيمة هذا الشيء من ذلك المال؟[١].

أما السؤال الخامس: فإن الأسكيا محمد يسأل عن جواز ضرب خراج على أرض البلاد التي جعلها الله تحت يده، والتي لم يسبق لأهلها قط أن سمعوا بنداء إلى الله ورسوله من قبل أسكيا؟ وهل يجوز له أن يُعين عليها عالماً أميناً يتولى جمع الزكاة ويفرقها على مستحقيها باجتهاده؟ وإذا جاز له ونصب مثل هذا العالم لما ذكر، فهل له أن يعاقب من يمتنع عن أدائها؟ وإذا جازت عقوبته، فما هذه العقوبة؟.

السؤال السادس: سؤال في الأمور الاجتماعية، يتعلق بالإرث الذي لا يقوم على الكتاب والسنة، وإنما كان قائماً على العرف السائد ببلاد السودان الغربي، حيث كان إبن الأخت والأخ الأكبر يستولي على جميع مال الموروث. أنضم [نحيل] هذه الأموال الكثيرة التي وجدناها بأيديهم إلى بيت المال أو نتركها في أيديهم ونجبرهم على التوارث فيها وفي غيرها بحسب الشرع الإسلامي، ولا يتعرض لهم أصلا؟[٢].

السؤال السابع: يتعلق ببعض العادات والتقاليد والموروث الإجتماعي الذي كان سائداً في المجتمعات الأفريقية ذات المعتقدات المحلية الأفريقية مثل السحر، والدجل، وإدعاء الغيب، وما يرافق ذلك من غش في جميع المعاملات سواء كانت تجارية أم إجتماعية أم عقائدية. إضافة إلى الأمراض الإحتماعية الأخرى السائدة في المجتمع، مثل الإختلاط بين الجنسين، وكشف النساء عن عوراتهن، حتى إن أهل مدينة جني من عاداتهم الذميمة أن البنت البكر، مهما بلغت في السن والجمال،

---

[١] المصدر نفسه، ص ٤٧.
[٢] المصدر نفسه، ص ٥٧.

فإنها تظهر بين الناس بلا ستر أصلا. وتظل كذلك إلى أن تتزوج، ولو كانت بنت السلطان القاضي، وتلك عادة مشهورة بينهم فأفتونا في هؤلاء القوم، آجركم الله تعالى؟[1].

من خلال هذه الأسئلة التي طرحها الأسكيا محمد الكبير، وإجوبة المغيلي عليها، تتضح لنا جهود هذا العالم التي تتعلق بإصلاح الحكم، من خلال إصلاح المؤسسات المختلفة في الدولة، والتي أثبت فيها حرصه الشديد على أن يحكم المسلمون وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية.

وتعتبر أجوبة المغيلي عن أسئلة الأسكيا، وثيقة تاريخية هامة، لإحتوائها على معلومات تتعلق بالأوضاع السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية التي كانت سائدة في مجتمعات السودان الغربي في القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي، حيث أسفرت على تفجير ثورة فقهية إصلاحية، بما دعت إليه من تصحيح العديد من المفاهيم وتنقيتها مما علق بها من رواسب وثنية أثرت على نقاوتها، وإحياء السنة والقضاء على البدع المنتشرة في هذه المجتمعات.

لقد إكتفى الباحث بإبراز نماذج لإجابات المغيلي عن هذه الأسئلة، من خلال إهتمامه بإجابة السؤال الأول فقط دون الخوض في إجابات الأسئلة الأخرى، لجملة من الأسباب التي يرى الباحث أنها منطقية، منها عدم الخوض في التفاصيل الدقيقة، لأن الباحث بصدد إبراز أشهر علماء المنطقة وإرثهم الثقافي، ومنها رغبته على الإستدلال بهذه الأسئلة، على رغبة حكام السودان الغربي على إنتهاج منهج إسلامي في الحكم، حيث تؤكد لنا بقية الأسئلة النية الصادقة لهذا السلطان في التعرف على الفتاوي التي تتعلق بدقائق الأمور عن طريق هؤلاء العلماء.

إضافة إلى جهود هذا الشيخ وتأثيره القوي على مجتمعات السودان الغربي، فإنه ترك تراثاً ثقافياً كبيراً يتمثل في المؤلفات التي خلفها، التي لم يصل منها إلا القليل، والتي يبدو وأنها أتلفت بسبب الإهمال، وما تعرضت له المنطقة من غزو إستعماري عمل على طمس هذا الإرث الثقافي. ومن المؤلفات التي تركها،

---

(1) المصدر نفسه، ص ٦٢.

أحصاها الفقيه أحمد بابا التمبكتي في خمسة عشر مؤلفاً[1]: (مقدمة في علم اللغة العربية)، كما أنه كان مهتماً بعلم التفسير، وقد ألف في هذا المجال، (تفسير فاتحة الكتاب)، و (البدر المنير في علوم التفسير)[2]، وفي مجال الحديث الشريف (مفتاح النظر في علم الحديث)[3]، وفي الفقه شرح مختصر (خليل بايجاز)، (وشرح إيضاح السبيل في بيوع آجال خليل)، (وتنبيه الغافلين عن مكر الملبسين بدعوى مقامات العارفين) و (مختصر تلخيص المفتاح)[4]. وله أيضاً تآليف في المنهيات، وشرح الجمل للخونجي في المنطق، ومنح الوهاب في رد الفكر للصواب، وشرح خطبة المختصر، وضياء السلطان وغيره من الأخوان في أهم ما يطلبه عمله في أمور الزمان، ومختصر في علم الفرائض وأسئلة الأسكيا وأجوبة المغيلي، والرد على المعتزلة في إعتقاداتهم الفاسدة، وهداية الأسرار بلسان الأنوار، وكتاب المفروض من علم الفروض، وكتاب الفتح المبين، وله أيضاً مصباح الأرواح في أصول الفلاح[5].

كما ينسب له عدد من القصائد، في مدح النبي صلى الله عليه وسلم[6]، منها قصيدته التي إرتجلها أمام ضريح رسول الله صلى الله عليه وسلم، عندما أدى فريضة الحج التي يقول مطلعها:

بشراك يا قلب هذا سيد الأمم   وهذه حضرة المختار في الحرم.

وهذه الروضة الغراء ظاهرة   وهذه القبة الخضراء كالعلم[7]

وغني عن البيان أن هذا الفقيه كان متبحراً في جملة من العلوم، ويبدو هذا الرأي واضحاً من خلال جهوده ومؤلفاته المتعددة، فقد كان بالفعل بحراً لا تكدره الدلاء، ورغم ذلك فإنه كان دائم المشورة مع غيره من العلماء، فقد كانت له

---

(1) أحمد بابا التمبكتي ، نيل الأبتهاج ، ص ٥٧٧ وما يليها.

(2) المصدر نفسه والصفحة وكذلك كفاية المحتاج ، ج ٢ ، ص ٢١٤ وكذلك الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ٢٠٣ ؛ وكذلك إبن مريم ، محمد بن أحمد ، البستان في ذكر الأولياء والعلماء ، (مراجعة : محمد أبو شنب) ، المطبعة التعليمية ، الجزائر ، ١٩٠٨ م ، ص ٢٥٤ وما يليها.

(3) المصدر نفسه ، والصفحة.

(4) أحمد بابا ، نيل الأبتهاج ، ص ٥٧٧ وكذلك كفاية المحتاج ، ج ٢ ، ص ٢١٤.

(5) الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا ، فيما وراء الصحراء ، ص ٢٠٤.

(6) أحمد بابا ، نيل الإبتهاج ، ص ٥٧٨ وكذلك محمد بن عبد الكريم المغيلي ، مصباح الأرواح في أصول الفلاح ، ص ٢١ ، ٢٢.

(7) الهادي الدالي ، من روائع أدب أفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ٦٨.

مراسلات مع جلال الدين السيوطي، وقد إختلف الفقيهان، حول قيمة علم المنطق، حيث أنكر السيوطي على المغيلي علم المنطق، ثم بعد ذلك عاد واعترف بفضل المغيلي وذلك في قصيدة يقول مطلعها:

عجبت لنظم ما سمعت بمثله أتاني من حبر أقر بنبله

سلام على هذا الإمام فكم له لدي ثناء واعترف بفضله[1]

كما كانت له مراسلات مع محمد بن يوسف السنوسي[*] تدور حول عداء المغيلي لليهود بعد أن قتلوا إبنه بتوات. كما كانت له عدة مراسلات مع علماء فاس، الذين أثنوا على الكتاب الذي أرسله إليهم بعنوان (مصباح الأرواح)[2].

لقد إمتاز الإمام المغيلي بالعلم الغزير والمشاركة في الكثير من العلوم، حيث كان يجمع إلى الإحاطة التامة بالفقه المالكي علوم المنطق، زد على ذلك أنه كان من شيوخ الطريقة القادرية البارزين، كما أن إستقرار الإمام المغيلي في حواضر السودان الغربي، وهو يمت بصلات وثيقة إلى قبيلة مغيلة المغربية[3] أثمر إنتاجاً فكرياً وعطاء ثقافياً وتربوياً يبعث على الإعتزاز، إذ لم يبق عالم ولا فقيه ولا صوفي إلا إرتوى من معين هذا الفقيه في القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي وقد تصدر للإفتاء والقضاء في كاتسنا[4]، وقد وصفه أحمد بابا بأنه خاتمة المحققين[5]، أما الشيخ آدم عبد الله الألوري فيذهب إلى أن الإمام المغيلي هو من أبرز الرجالات العلمية الوافدة على السودان الغربي من المغرب، إضطلع بدور خطير في تاريخ هذه الأقاليم من خلال حلقاته العلمية ونشاطه

---

[1] الهادي الدالي، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء، ص ٢٠٥.

[*] محمد بن يوسف السنوسي: عالم مغربي كبير، صاحب مؤلف التصانيف العديدة التي من أشهرها (عقيدة أهل التوحيد)، وتسمى (العقيدة الكبرى)، وتسمى (عقيدة أم البراهين)، كما تسمى (صغرى السنوسي)، واشتهر أيضاً بوضع الشروح للمتون والتعليق على المنظومات، كما عُرف بالتصوف ونُسب إليه عدد من الكرامات. للمزيد ينظر: إبن مريم، مصدر سابق، ص ٢٥٧، ٢٥٨؛ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١ م، ص ٨٦، ٩٦.

[2] المغيلي، مصباح الأرواح، ص ١٢ وما يليها وكذلك أحمد بابا التنبكتي، نيل الأبتهاج، ص ٥٧٦.

[3] السعدي، مصدر سابق، ص ٢٠١، وأحمد بابا التنبكتي، نيل الإبتهاج، ص ٣٣٠.

[4] للمزيد: راجع المغيلي، ضمن أشهر علماء السودان الغربي وتراثهم العلمي، ص ٣٢٠ وما يليها.

[5] أحمد بابا التنبكتي، نيل الإبتهاج، ص ٥٧٦.

التأليقي ومناظراته مع علماء زمنه من الشرق والغرب مثل الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي[1].

لقد رحل العديد من العلماء المغاربة إلى بلاد السودان الغربي منذ بدايات الإسلام، وأسهموا بدور إيجابي في نشر الإسلام وثقافته وكانوا كثيرين، والدليل على ذلك أن ملك جني كنبر عندما أراد إعتناق الإسلام طلب أن يُجمع له علماء جني فاجتمع ما يقارب أربعة الأف ومائتان عالم[2]... لكن التاريخ لم يخلد أثراً لعالم مغربي مثل ما خلده للإمام المغيلي في السودان الغربي، حيث صار مستشاراً سياسياً وفقيهاً لأمير سنغاي أسكيا محمد الكبير[3]، كما كانت له أثاره في كاتسنا.

وتأثر بالمغيلي جميع العلماء الذين جالسوه، وامتاز عصرهم بعصر المغيلي، حيث إحتفظوا برسائله وفتاواه ومؤلفاته وحفظوها في صدورهم وخزنوها في مكتباتهم حتى توارثوها خلفاً عن سلف[4].

هذا وامتد نشاط المغيلي ليشمل الأمراء وأهل الحل والعقد بالبلاد، ويظهر ذلك من التأثير الذي مارسه هذا الإمام على سلطان كاتسنا محمد وقفا الذي كتب له المغيلي رسالة هي عبارة عن وصايا تتعلق بشؤون الحكم وتنظيم الدولة على غرار كتاب الأحكام السلطانية للماوردي، وكنتيجة لهذا التأثير مهد هذا السلطان إلى إقامة أول دولة إسلامية في كاتسنا (نيجيريا الحالية) تعتمد على المذهب المالكي[5]. كما أن أفكار المغيلي كان لها الأثر البالغ على سلطان السنغاي التي تبدو واضحة من أسئلة الأسكيا محمد وأجوبة المغيلي، ولم يكن الشيخ عثمان دان فودي الذي أقام دولة إسلامية بالسودان الغربي وحدت إمارات الهوسا، بمنأى عن تأثير هذا الإمام[6].

لقد كان من نتائج جهود المغيلي في السودان الغربي في أوائل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، أن تفجرت ثورة فقهية إصلاحية تدعو

---

(1) الطيب الأوري ، مرجع سابق ، ص ٤٨٩.
(2) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٢.
(3) الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ٢٠٥.
(4) الطيب الوزاني ، مرجع سابق ، ص ٤٨٩.
(5) أحمد بابا التنبكتي ، نيل الإبتهاج ، ص ٣٣١ ، وكذلك إبراهيم الكتاني ، مرجع سابق ، ص ٨٦.
(6) جمال زكريا قاسم ، مرجع سابق ، ص ١٥٠.

إلى تصحيح المفاهيم، وإحياء السُنة والإقلاع عن البدع التي تشوه جوهر الإسلام، ويبدو أن شخصاً في حجم الإمام المغيلي، وجهوده الجبارة على مستوى تجذير التفاعل الثقافي بين المغاربة والسودانيين لا يمكن لعمل مثل هذا أن يفيه حقه.

ومن الجدير بالذكر أن المغيلي، هو أول من أخضع العلوم والمعارف الإسلامية بالسودان الغربي للأخذ والرد، ودفع الحكام والعلماء إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة ووسع دائرة النقاش العلمي البناء[1].

٢. الفقيه أحمد بن عمر بن محمد أقيت (٨٦٣ – ٩٤٣هـ/ ١٤٥٦ – ١٥٣٦م):

هو أحمد بن عمر بن محمد أقيت بن عمر بن علي بن يحي بن كدّالة الصنهاجي التنبكتي، ويعرف بالحاج أحمد، وهو أكبر إخوته الثلاثة الذين إشتهروا بالعلم والدين، وقد وصفه السعدي بأنه كان :" فقيهاً لغوياً نحوياً عروضياً محصلاً إعتنى بالعلم طول عمره"[2].

أدى مناسك الحج عام (٨٩٠هـ / ١٤٨٣م)، ولقي الجلال السيوطي والشيخ خالد الوقاد الأزهري إمام النحو، ورجع في فتنة سني علي ودخل كنو وغيرها من بلاد السودان، حيث قام بالتدريس، حتى توفي عام (٩٤٣هـ / ١٥٣٦م).

تفيد المصادر التاريخية أنه تتلمذ على يد جده لأمه الفقيه أندغمحمد وعن خاله الفقيه المختار النحوي وغيرهما. وقد كتب كُتب عدة بخطه، وترك نحو سبعمائة مجلد في شتى العلوم[3]، إلا أن هذه المصادر لم تذكر عناوين هذه المؤلفات، التي يبدو أنها ضاعت مثل الكثير من الوثائق التاريخية التي لم يصل منها إلا القليل.

---

(1) الدالي ، الهادي المبروك ، قبائل الهوسا ، (دراسة وثائقية) ، الشركة العامة للورق والطباعة ، مطابع الوحدة العربية بالزاوية ، الزاوية ، ليبيا ، ٢٠٠٥ م، ص ١٦٣.

(2) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٧.

(3) المصدر نفسه ، والصفحة ؛ وكذلك محمد بلو بن عثمان فودي ، مصدر سابق ، ص ٣١٥ ، ٣١٦ وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٢٥ ، ٢٦.

٣. الفقيه محمود بن عمر بن محمد أقيت (٨٦٨ – ٩٥٥هـ/١٤٦١ – ١٥٤٨م):

هو محمود بن عمر بن محمد أقيت بن عمر بن علي بن يحي الصـــنهاجي التنبكتي، وُلد في تنبكت عام ٨٦٨هـ / ١٤٦١م، أورد عبد الرحمن السعدي قـــولاً لأحمد بابا التمبكتي في كتاب الذيل :" قاضيها [أي تنبكت] أبو الثناء وأبو المحاسن عالم التكرور وصالحها ومدرسها وفقيهها وإمامها بلا مدافع كان من خيار عبـــاد الله الصالحين"[١].

تولى القضاء عام (٩٠٤هــ / ١٤٩٧م)، فسددّ في الأمور وشدد وتـــوخى الحق، فكان شديداً على أهل الباطل والظلم، فاشتهر عدله بحيث لا يُعرف له نظير في زمانه، كما لازم العمل بالتدريس والفقه، فأحيا العلم ببلاده وكثر حولـــه طلبـــة العلم والفقه، وخرّج جماعة وصلوا إلى مرتبة العلماء، ومن أهم العلوم التي كـــان يدُرسها لطلبته ومريديـــه: المدونـــة، والرســـالة، ومختصـــر خليـــل، والألفيـــة، والسلالجية[٢]، يذكر أحمد بابا أنه من أبرز من أخذوا عنه العلم، والـــده وإخوتـــه الثلاثة القضاة محمد والعاقب وعمر وغيرهم[٣].

أدى فريضة الحج عام (٩١٥هـ / ١٥٠٨م)، وهناك إلتقى بالشيخ إبـــراهيم المقدسي والشيخ زكرياء، والقلقشندي من أصحاب الحافظ بـــن حجـــر واللقـــانيين وغيرهم. وبعد عودته إلى بلاده إستمر بالتدريس والفقه، حيث تفيد المصادر أنـــه درس خمسين عاماً ورجع لبلاده، ولازم الإفادة وإنفاذ الحق، وطال عمره فـــألحق الأبناء بالآباء[٤] أي أنه علّم الآباء ثم علّم أبناءهم وتوفي عام (٩٥٥هـ / ١٥٤٨م).

---

[١] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٨ وكذلك أحمد بابا التمبكتي ، نيل الأبتهاج ، ص ٦٠٧.
[٢] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٨وكذلك إبن فودي ، مصدر سابق ، ص ٣١٧.
[٣] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٨ وكذلك إبن فودي ، مصدر سابق ، ص ٣١٨.
[٤] المصدر نفسه ، ص ٣١٧ وكذلك السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٩.

ولم تذكر المصادر التاريخية منها السعدي أي مؤلفات لهذا الفقيـــه، عـــدا الأشارة إلى العلوم التي قام بتدريسها والوظيفة التي تقلدها وهي القضاء في مدينة تنبكت[١].

٤. العاقب بن عبد الله الأنصمني المسوفي:

لم نقف له على تاريخ ميلاد محدد ولكن الـــذي أكدتـــه بعـــض المصــــادر التاريخية أنه كان حياً قرب عام (٩٥٠هـ/ ١٥٤٣م) تقريباً، وهو من أهـــل تكـــدة وهي قرية صنهاجية قرب السودان، ولقب بالأنصمني نسبة إلى قرية (أنصـــمن)، إحدى ضواحي مدينة تكدا[٢].

تلقى علوم في بداية أمره على يد الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي، الذي حطت به الرحال في تكدا، بعد ما غادر مدينته توات، الذي وصل إليهـــا أواخـــر القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي[٣]، كما أخذ عـــن جـــلال الـــدين السيوطي، الذي إلتقى به أثناء تأدية الحج، وقد حدث نزاع بينه وبين الإمام الحافظ مخلوف البلبالي على جملة من المسائل الفقهية[٤].

أما عن آثاره العلمية، إضافة إلى قيامه بالتدريس، فقد إهتم بالتأليف، منهـــا (الجواب المحدود عن أسئلة الفقيه محمد بن محمود)، و (أجوبة الفقير عن أســـئلة الأمير)، وهي أسئلة بعث بها الأسكيا محمد الكبير لهـــذا الإمـــام لغـــرض زيـــادة المعرفة والتبحر في الفقه كما أسلفنا عن إهتمامات هذا السلطان، وله أيضاً (تعليق على قول خليل)، و (وجوب الجمعة بقرية أنصمن)[٥]، حيث وقع خلاف بين الفقيه العاقب، وبعض شيوخ المنطقة حول وجوب الجمعة بقرية أنصمن، وقد بعثوا إلـــى علماء مصر برسالة تتضمن فتوى العاقب الأنصمني الذين وافقوه هذا الرأي[٦].

---

[١] المصدر نفسه، والصفحة.
[٢] السعدي، مصدر سابق، ص ٤١ أحمد بابا ،وكذلك نيل الأبتهاج، ص ٥٧٧ وكذلك ابن مريم، مصدر سابق، ص ٢٥٤.
[٣] السعدي، مصدر سابق، ص ٣٩ ؛ وكذلك أحمد بابا، نيل الأبتهاج، ص ٥٧٧.
[٤] السعدي، مصدر سابق، ص ٤١ ؛ وكذلك ابن فودي، مصدر سابق، ص ٦٥.
[٥] أحمد بابا، نيل الأبتهاج، ص ٣٥٣ كفاية المحتاج، ج ١، ص ٣٧٧ ؛ وكذلك السعدي، مصدر سابق، ص ٤١.
[٦] المصدر نفسه، والصفحة.

٥. العاقب بن محمود بن عمر بن محمد أقيت (٩١٣-٩٩١هـ/١٥٠٦ – ١٥٨٤م):

هو العاقب بن محمود بن عمر بن محمد أقيت بن عمر بن علي بن يحـــي الصنهاجي، أخذ العلوم عن أبيه وعمه، وأدى فريضة الحج، والتقى الناصر اللقاني وأبا الحسن البكري، والشيخ اليشكري، وأجازه اللقاني في كل ما يجوز له. ولمـــا تولى مهنة القضاء في تنبكت كان صارماً مُسدداً لا تأخذه في الله لومة لائم[١].

٦. الفقيه محمد بن أحمد التازختي(توفي عام ٩٣٦هـ/١٥٢٩م) وعـــاش نيفـــاً وستون عاماً:

هو الفقيه محمد بن أحمد بن أبي محمد التازختي، عُرف بأيد أحمـــد كـــان فقيهاً عالماً فهاماً محدثاً، درس على يد الفقيه أحمد بن عمر أقيت، ثم ارتحل إلـــى مدينة تكدا في الفترة التي كان يقيم بها الشيخ المغيلي فحضـــر دروســـه وانتفـــع بعلومه، ثم سافر إلى الشرق بصحبة الفقيه محمود بن عمر أقيت، فـــالتقى هنـــاك بشيخ الإسلام زكرياء والبرهانين القلقشندي وابن أبـــي شـــريف، وعبـــد الحـــق السنباطي، فأخذ عنهم علم الحديث وسمع وروي وحصل من العلوم حتى تميز في الفنون وصار من المحدثين، كما حضر درس الأخوين الشمس والناصر اللقانيين، وكون علاقة صداقة مع الشيخ أحمد بن محمد وعبد الحق السنباطي، وتحصل على إجازة من مكة من شيخها أبي البركات النويري وابن عمته عبد القادر وعلي بـــن ناصر الحجازي وأبو الطيب البستي، وبعد عودته إلى بلاد السودان، تولى قضـــاء مدينة كشن أو [كاتسنا][٢].

أما عن أثاره العلمية فلم توافينا المصادر التاريخية بأية معلومـــات، ســـوى تعليقه على مختصر خليل[٣].

لم نعثر للمذكور على تاريخ ولادة ولكن المصادر التاريخية تجمع على أنه توفي عام (٩٤٦هـ/ ١٥٢٩م)[٤]، وأنه عاش نيفاً وستين عاماً.

---

[١] السعدي، مصدر سابق، ص ٤٠.
[٢] المصدر نفسه، ص ٣٩، ٤٠، وكذلك أحمد بابا، نيل الأبتهاج، ص ٥٨٧.
[٣] المصدر نفسه، والصفحة، وكذلك السعدي، مصدر سابق، ص ٣٩، ٤٠.
[٤] المصدر نفسه والصفحة، وكذلك السعدي، مصدر سابق، ص ٤٠.

٧. الفع محمود كعت (٨٧٦ – ١٠٠٢هـ / ١٤٦٨ – ١٥٩٤م):

هو الشيخ محمود بن الحاج المتوكل كعت، من مواليد كومن أو كورمـــا[*]، إنتمائه الأصلي (وعكري)، من سكان مدينة تنبكت[١]، ويعتبر محمود كعــت مــن الفقهاء المخضرمين، حيث أمده الله بعمر طويل فعاش فترة حكم سني علي بـــار، وعهد الأسكيا محمد الكبير، وعاش حتى عاصر الأسكيا داوود، ثم بدايـــة الحكـــم المراكشي المغربي للمنطقة وكتب عنه.

وقد حظي كعت بمكانة رفيعة لدى السلطان، إذ أصبح مستشاره وسفيره في كثير من المهام، فكان كعت أول رسول للأسكيا محمد الكبير عندما أرسله إلى شي بار ليقنعه بالعدول عن الحرب، وعدم سفك الدماء إلا أن شي بـــار رفــض هــذا العرض وقرر الحرب التي إنهزم فيها شر هزيمة وفر إلى منطقة أير فعاش فيهـــا حتى توفي[٢].

وكان قرب كعت من الأسكيا محمد، من الأسباب التي أتاحت له الفرصـــة للإطلاع على الكثير من الأمور التي لا يستطيع غيره أن يعرفها[٣]، وقد رافقه في رحلته إلى الحج عام ٩٠٢هـ/ ١٤٩٦م[٤].

أما عن تراثه العلمي فيتمثل في كتابه المسمى "تاريخ الفتاش فـــي أخبـــار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظـــائم الأمـــور وتفريـــق أنساب العبيد من الأحرار"، وهو الكتاب الذي كان سبباً في شهرته وذيوع صـــيته، وقد ألفه عام ٩٢٥هـ/ ١٥١٩م[٥].

(*) تقع منطقة كورما إلى الغرب من مدينة جاو ; ينظر : مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ٢٧٨.

(١) كعت ، مصدر سابق ، ص ٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٤ ، ٥٥.

(٣) المصدر نفسه ، والصفحة.

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦.

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٠.

ويعتبر هذا المؤلف من المصادر التاريخية المهمة التي إعتنت بتتبع الثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي في القرن الخامس عشــر وأوائــل القــرن السادس عشر الميلادي.

وهو من المؤلفات التي تحصل عليها الباحث، وقد تضمن هذا الكتاب وصفاً دقيقاً للحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعيــة، أيــام ازدهــار مملكــة السنغاي الإسلامية في عهود ملوكها الأسكيا محمد الكبير وحتى الأسكيا داود[١].

كما قدم هذا الكتاب وصفاً دقيقاً لرحلة منسى موسى ملك مالي إلى الحــج، وتحدث عن صلاحه وسجاياه، وما صاحب هذه الرحلة من شهرة عكست الثــراء الذي كانت عليه مملكة مالي في عهده[٢].

وصف أيضاً رحلة الأسكيا محمد الكبير إلى الحج الذي كان هو أحد رفاقه في هذه الرحلة، حتى وصل القاهرة ثم الحجاز وكيف تقلد الأسكيا محمد العمامــة الزرقاء وسمي خليفة على أرض أفريقيا[٣].

كما إهتم بتسجيل الأحداث التي شهدتها المنطقة في بداية الحكم المراكشــي للمنطقة[٤]، ولم يمهل كعت العمر حتى يُكمل تأليف كتابه، لأن كتاب تاريخ الفتاش تناول جملة من الأحداث التي جاءت بعد وفــاة المؤلــف نفســه، أي بعــد عــام ١٠٠٢هــ وهي السنة التي تزامنت مع الزحف المراكشي علــى بــلاد الســودان وترحيل عائلة أقيت بمن فيهم أحمد بابا إلى مراكش وتناول هذا الكتاب، تاريخ فك أسر أحمد بابا عام ١٠٠٤، وإقامته في مراكش وعمله بالتدريس، ومن ثم إقامتــه بمراكش حيث وجد من الإحترام والتقدير من قبل سلاطين المغرب ما جعله يتمتع بطيب المقام في مراكش ولمدة عشرين عاماً، ويبدو أن نجله إســماعيل محمــود كعت هو الذي أكمل هذا التأليف، بدليل أنه عنــدما قتــل الأســكي داوود محمــد الشريف بن مزاور خطأ، أسف وندم وخاف عقوبة ذلك وكان إسماعيل شاهداً على

(١) كعت، مصدر سابق، ص ٩٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢، ٣٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٥، ٦٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

سؤاله للكثير من الفقهاء عن كيفية الإستغفار، ونلاحظ أن إسماعيل تحدث بضمير المتحدث (أنا)، عندما قال :"...قتل أسكي داوود محمد الشريف بن مـزاور خطـأ وأسف لذلك وندم وخاف عقوبة ذلك ثم لم يزل يبكي إياماً رحمه الله ثم عزم علـى صوم الدهر وسأل بعض علماء زمانه وهو محمود جعيت خطيب كاغ والفع كعت واسكي الفع بكر لنبار وشريف علي بن أحمد وأنا حاضر أي القاضـي إسـماعيل كعت"(١)، نستنتج من هذا النص أن الحادثة وقعت زمان والده محمود كعت، عندما قال :" وسأل...الفع كعت"، ولكن الأخير أي إسماعيل هو الذي دون هذا الأحـداث في هذا الكتاب.

كما توجد إشارة أخرى في هذا الكتاب، تفيد أن لأسكي محمد حفيده أعـان هو الآخر في تكملة هذا الكتاب، وتظهر هذه الإشارة في الحادثـة التـي وقعـت لأسكي محمد عندما نزل في منطقة (كبر) بقصد الغزو ولكن هناك تلقـاه ثلاثـة رجال من حفدة الشيخ مور هوكار(*)، والذين إشتكوا إلى الأسكي من ظلـم (شـي عال)، الذي كان قد هزمه الأسكي محمد، ومن البؤس الذي لا قـوه زمـان هـذا الظالم فأمر لهم بالخدم والبقر، ولدى عودتهم التقوا بإخوتهم مـن أمهـم وصـار خلاف بينهم، لأنهم يريدو أن يتقاسموا معهم هذه الثروة، وحسماً للنـزاع رجعـوا معهم للأسكي محمد الذي أعطاهم نفس العطايا، فطلبوا منه أن يكتب لهـم كتابـاً يحميهم من تعدي جيشه وحكامه عليهم فأمر الأسكي محمد الكاتب أن يكتـب لهـم كتاباً وهو يُملي عليه يقول المؤلف :" ووقفت أنا على ذلك الكتاب أوقفنـي عليـه خالي القاضي إسماعيل بن الفقيه القاضي محمود كعت"(٢)، وبنفس الكيفية استعمل ضمير المتحدث (أنا)، بدليل أنه هو الذي أعان على استكمال هـذا الكتـاب والله أعلم.

وقد نشر هذا الكتاب العالمان الفرنسيان هوداس ودولافوس في باريس عام ١٩١٤م باللغة الفرنسية، ثم ترجم إلى اللغة العربية، وأعيد طبعه دون أي تغييـر

---

(١) كعت ، مصدر سابق ، ص ١١٦.

(*) مور محمد هوكار ، فقيه زاهد صالح ، عاصر بداية حكم أسكي محمد ، ينظر : كعت ، مصدر سابق ، ص ٧٢.

(٢) المصدر نفسه ، والصفحة.

عامي ١٩٢٣م و ١٩٦٤م، علماً أن الباحث قد استخدم الطبعة الأخيـــرة ١٩٦٤م، في هذا البحث.

٨. الفقيه محمد بن محمود بن أبي بكر(٩٣٠– ١٠٠٢هـ/١٥٢٣ – ١٥٩٣م):

هو محمد بن محمود بن أبي بكر الونكري التنبكتي، المعروف (ببغيغ، مـــن مواليد مدينة جني عام(٩٣٠هـ / ١٥٢٣)[١].

اتصف رحمه الله بالذكاء وجودة الفهم وسرعة الإدراك منذ نعومة أظافره، أخذ اللغة العربية عن والده محمود بغيغ وعن خاله، ثم بعد ذلك شد الرحال برفقة شقيقه الفقيه أحمد، فجلسا في مجلس الإمام أحمد سعيد التنبكتـــي، ودرســـا عليـــه مختصر خليل. وعندما قرر شقيقه أحمد بغيغ وخاله، الذهاب إلى الحجاز رافقهمـــا في هذه الرحلة الحجازية، حيث إلتقوا بالناصر اللقاني، والتاجوري[*]، والشـــريف يوسف الأوميوني، والبرهموشي والحنفي، والإمام محمد البكـــري وغيـــرهم، ثـــم رجعا بعد أن أديا فريضة الحج، ووفاة خالهما فوصـــلا إلـــى تنبكـــت، وأســـتأنفا جلوسهما بمجالس الإمام إين سعيد، فدرسا عنه الفقه والحديث، كما قـــرءا عليـــه الموطأ والمدونة والمختصر[٢].

كما درسا عن أحمد بن أحمد بن عمر أقيت، والد أحمـــد بابـــا التمبكتـــي، (الأصول والبيان)، و(المنطق)، و(أصول السبكي)، و(تلخيص المفتاح)، وبعد وفاة شقيقه استمر مع شيخه، فأخذ عنه (جمل الخونجي)، ولازم الإقراء حتـــى صـــار شيخ زمانه[٣].

ذكر الفقيه أحمد بابا التمبكتي أن الفقيه محمد بغيغ كان منظماً لوقته، وقـــد لازمه أكثر من عشر سنين، درس عليه جملة من العلوم، أهمها (مختصر خليـــل) بقراءته وقراءة غيره حوالي ثماني مرات، وختم عليه(موطأ الإمام مالك)[٤].

---

(١) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٥ ؛ وأحمد بابا ، نيل الأبتهاج ، ص ٦٠١ ؛ وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣١٤.

(*) الشيخ التاجوري : علم من أعلام ليبيا ، درس في بلاده وأرتحل إلى الأراضي المقدسة وأفاد واستفاد ودرس عليه والد أحمد بابا التنبكتي ، ينظر : الأرواني ، أحمد بابير ، السعادة الأبدية في التعريف بعلماء تنبكت البهية ، (دراسة وتحقيق : الهادي الدالي ، تقديم عبد الحميد الهرامة) ، منشورات كلية الدعوة الإسلامية العالمية ، دار الكتب الوطنية ، بنغازي ، ليبيا ، ٢٠٠١ م، ص ٨٥.

(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٥ ، أحمد بابا ، وكذلك نيل الأبتهاج ، ص ٦٠١ ؛ البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣١٤.

(٣) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٥ وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣١٤.

(٤) للمزيد : ينظر التعليم العالي ونظام منح الإجازات ، ص ٣١٣ وما يليها ، السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٥.

وكان رحمه الله متعاوناً مع أبنائه ومريديه من طلبة العلم، ويبدو ذلك واضحاً من خلال ما نقله السعدي عن أحمد بابا في كتابه الذيل فقال :"... وينصحهم إلى محبة العلم، وملازمة تعليمه وصرف أوقاته فيه وصحبة أهله، والتواضع التام وبذل نفائس الكتب الغريبة العزيزة لهم، لا يفتش بعد ذلك عنها كائناً من كان من جميع الفنون، فضاع له بذلك جملة من كتبه، نفعه الله بذلك، وربما يأتي لبابه طالب يطلب كتاباً فيعطيه له من غير معرفته من هو فكان العجب العجائب في ذلك، أيثاراً لوجهه تعالى مع محبته للكتب وتحصيلها شراء ونسخاً، وقد جئته يوماً أطلب منه كتاب (نحو) ففتش في خزانته فأعطاني كل ما ظفر به منها"[1].

كما كان يتصف بالصبر وسعة الصدر على التعليم، حتى تصل الفائدة إلى الطالب ولو كان بليداً، بلا ملل ولا ضجر، وقد سمع أحمد بابا أحد أصحابه يقول عن الفقيه محمد بغيغ :" أظن هذا الفقيه شرب ماء زمزم لئلا يمل في الإقراء، تعجباً من صبره"[2].

أما بخصوص تراثه العلمي نورد جزءاً مما تم الحصول عليه، منها تعاريف وطرراً أوضح فيها هفوات لشرح خليل، وتتبع بدقة شرح العلامة التتائي الكبير، وله عدد من الفتاوي[3].

توفي رحمه الله يوم الجمعة في شهر شوال عام ١٠٠٢هـ / ١٥٩٣م.

٩. سيدي أبو القاسم التواتي:

من مواليد توات، ولم نقف له على تاريخ ولادته، إلا أن عبد الرحمن السعدي يذكر أنه توفي في أوائل العام الثاني والعشرين بعد التسعمائة، كما يقول إنه سمع من بعض الفقهاء الذي له حفظ وإعتناء بمعرفة التواريخ أن سيدي أبا القاسم توفي في العام الخامس والثلاثين بعد تسعمائة[4].

---

(١) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٤.
(٢) المصدر نفسه ، والصفحة.
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٦ ، ٤٧ ، والبرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣١٥ ، وكذلك أحمد بابا ، نيل الأبتهاج ، ص ٦٠٠ ، ٦٠٣.
(٤) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٥٩.

جاء هذا الفقيه مع جماعة من علماء تافيلات بالمغرب، وابتنى داراً في تنبكت جوار والمسجد الجامع من جهة القبلة، كما إبتنى محضراً[*] قبالة المسجد، يتقبل فيها طلاب العلم المبتدئين[1]، وإليه يرجع الفضل كونه أول من إبتدأ قراءة الختمة في المصحف بعد صلاة الجمعة مع قراءة حرف واحد من العشر ينيات، يذكر السعدي أن الحاج محمد :" حبس... تابوتاً فيها ستون جزءاً من المصحف في ذلك الجامع لأجل تلك الختمة، وبقيت تقرأ فيها إلى العام العشرين بعد الألف، بُدلت بأخرى حبسها الحاج علي بن سالم بن عبيدة المسراتي وهي في الجامع الآن"[2]، وعندما توفي دُفن في المقبرة الجديدة، قرب المسجد، ودُفن معه فيها كثير من الصالحين وقيل إن معه هنالك خمسين رجلاً تواتيين أمثاله في الصلاح[3] ولم تذكر المصادر التاريخية أي تواليف لهذا الفقيه، سوى تدريسه للطلبة، وحضوره مدائح الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان محباً لها ومن شدة حبه لمادحي الرسول الكريم، فكان متى سمعهم يمدحون خرج إليهم بالرغائف الساخنة كأنما خرجت من الفرن تلك اللحظة ولو كان في جوف الليل حتى تبين الناس أنها من الكرامات، وقد ذكر عبد الرحمن السعدي جملة من الكرامات التي إختص بها هذا الإمام[4].

١٠. الفقيه أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت(٩٢٩-٩٩١هـ/١٥٢٢-١٥٨٢م):

هو الفقيه أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت بن عمر بن علي بن يحي، والد الفقيه أحمد بابا، من مواليد عام ٩٢٠هـ/ ١٥٢٢م بمدينة تنبكت، أورد السعدي وصفاً لأحمد بابا التنبكتي في والده فقال :" والدي الفقيه العالم بن الفقيه العالم كان

(*) محضراً : تعني باللهجة المحلية مكان للتدريس الذي يجلس فيه الشيخ لتعليم الطلبة القرآن والمتون العلمية الأخرى : ينظر الأرواني ، مصدر سابق ، ص ١٢٤.

(١) المصدر نفسه ، والصفحة

(٢) المصدر نفسه ، والصفحة.

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٨ ، وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٧٠.

(٤) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٥٩ ، وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٧٠.

ذكياً دراكاً متفنناً محدثاً أصولياً بيانياً نفاعاً بجاهه لا يُرد له شفاعة، يغلظ على الملوك فمن دونهم فينقادون له أعظم الأنقياد ويزورونه في داره"[1].

قرأ في بداية حياته على إمام بلده عمه الفقيه محمود بن عمر أقيت وغيره ثم رحل إلى الشرق عام (٩٥٦هـ / ١٥٤٧م)، فحج وزار قبر الرسول، والتقى هناك بجماعة من العلماء منهم الناصر اللقاني، والشريف يوسف تلميذ السيوطي والجمال بن الشيخ زكرياء والشيخ الأجهوري والشيخ التاجوري فاستفاد منهم، والتقى بمكة أمين الدين الميموني، وابن حجر المكي، والملاءي، وبركات الحطاب، وعبد العزيز اللمطي، وعبد المعطي السخاوي، وعبد القادر الفاكهي، وغيرهم وانتفع بهم ولازم أبا المكارم محمد البكري وتبرك به وقيد عنه[2].

وبعد عودته إلى بلاده جلس للتدريس، فدرس (صُغرى السنوسي) و(القرطبية) و(جمل الخونجي)، وجلس لإسماع البخاري في رجب وتالييه نحو خمسة وعشرين سنة ثم مسلم حتى توفي في شعبان سنة (٩٩١هـ / ١٥٨٢م)، وقد ثقل عليه لسانه وهو يقرأ صحيح مسلم في الجامع، فأشار إليه الفقيه محمد بغيغ بقطع القراءة، وكان جالساً جنبه ثم توفي بعد ذلك[3].

ومن أبرز الطلبة الذين أخذوا عنه الفقيهين الصالحين محمد وأخيه أحمد إبني الفقيه محمد بغيغ، قرءا عليه (الأصول والبيان) و(المنطق) كما درس عليه الأخوين الفقيهين عبد الله وعبد الرحمن إبني الفقيه محمود وغيرها من طلاب العلم، كما أخذ عنه الفقيه أحمد بابا التنبكتي وأجازه في كل ما يجوز عنه[4].

أما عن تراثه العلمي، فقد شرح (مخمسات العشرينيات الفازارية) في مدح النبي صلى الله عليه وسلم في المنطق شرحاً حسناً، كما شرح (منظومة المغيلي)، وعلق تعليقاً حسناً على موضع من خليل، وعلى شرحه للتتائي حاشية بيّن فيها مواطن السهو منه، كما علق على (صُغرى السنوسي)، و(القرطبية)، و(جُمل

---

(1) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٢.
(2) الأرواني ، مصدر سابق ، ص ٨٤ ، ٨٥ ، وكذلك السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٢ ، ٤٣.
(3) المصدر نفسه ، والصفحات ، وكذلك الأرواني ، مصدر سابق ، ص ٨٦.
(4) المصدر نفسه ، والصفحة ، وكذلك السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٣.

الخونجي وفي الأصول)، كما قرأ البخاري خمساً وعشرين سنة[١]، هذا وقد كانت له إتصالات مع ليبيا لتبادل المشورة. توفى الفقيه أحمد بن أحمد أقيت عن عمر يناهز ثلاثة وستين عاماً.

١١. الفقيه أحمد بابا التنبكتي (٩٦٣ – ١٠٣٦هـ / ١٥٥٦ – ١٦٢٧م):

هو أحمد بن أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت بن عمر بن علي بن يحي التنبكتي الصنهاجي[*] الماسني[*] التكروري السوداني المالكي، عرف ببابا[٢]، ويكنى بأبي العباس[٣]، لكن الشهرة الغالبة عليه، التنبكتي نسبة إلى مدينة تنبكت مسقط رأسه، وموطن طفولته وصباه وشيخوخته ثم وفاته[٤]، والجدير بالذكر أن الفقيه أحمد بابا لم يشر إلى مغادرته تنبكت، إلا بعد إمتداد الحكم المغربي لبلاد السودان، عندما تم ترحيله مع عدد من عشيرته آل أقيت إلى مراكش عام (١٠٠٢هـ / ١٥٩٣م)، وفي ذلك يقول كعت :" بعثهم الباشا محمود إلى مراكش وطائفة من أولادهم ومواليهم من النساء والرجال وهم على نيف وسبعين ولم يرجع منهم سوى سيدي أحمد بابا رحمهم الله، رجع بعد ما مكث هنالك عشرين سنة غير ستة أشهر، ومكث في تنبكت بعد رجوعه عشرين سنة ومات رحمه الله"[٥].

نشأ أحمد بابا وسط أسرة عُرفت بالعلم والصلاح والتقوى، وتؤكد المصادر التاريخية أن هذه الأسرة توارثت العلم والفقه والريادة في السودان الغربي[٦].

يصف أبو العباس الناصري(ت:١٣١٥هـ/١٨٩٧م) آل أقيت بأنهم :"... لهم الوجاهة الكبيرة والرياسة الشهيرة في بلاد السودان ديناً ودنيا بحيث تعدد فيهم

---

(١) البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٢١٣ ، وكذلك السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٢ ، ٤٣.

(*) الصنهاجي : نسبة إلى قبائل صنهاجية المعروفة في تاريخ المنطقة ، للمزيد: ينظر : مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ٢٨٤.

(*) الماسني : نسبة إلى منطقة ماسنة موطن أجداده الأصلي قبل رحيلهم منها إلى ولاته ، ثم الأستقرار النهائي في تنبكت حوالي القرن التاسع للهجرة / الخامس عشر للميلاد ، ينظر : المرجع نفسه ، والصفحة

(٢) الصادقي ، حسن ، "مخطوطات أحمد بابا التنبكتي في الخزائن المغربية "، سلسلة بحوث (٢) ، جامعة محمد الخامس ، منشورات معهد الدراسات الأفريقية بالرباط ، ١٩٩٦م ، ص ٦.

(٣) عبد الرحمن السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٥

(٤) مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ٢٨٩.

(٥) كعت ، مصدر سابق ، ص ١٧٤.

(٦) القادري ، مصدر سابق ، ج ١ ، ص ٢٧٦ ؛ والسعدي ، مصدر سابق ، ٢٠ ، ٤٥ ، وكذلك كعت ، مصدر سابق ، ص ١٧٠ ، ١٧٨.

العلماء والأئمة والقضاء وتوارثوا رئاسة العلم مدة طويلة"[1]، أما صاحب تـــاريخ السودان فقد وصفه بقوله :" وبيته بيت علم وصلاح، فشا فيه العلم، ونشأ هو على ذلك فحفظ بعض الأمهات"[2].

وغني عن البيان أن هذه المكانة التي كانت تحظى بها هذه الأسرة إضـــافة إلى هذا المناخ العلمي والروحي وتوفر أمهات الكتب ونفائسها كان لها الأثر الكبير في تكوين شخصية هذا الفقيه وفي سلوكه ومسيرته العلمية.

نهل من ثقافة عصره بحيث حفظ القرآن الكريم، وأمهات الكتب الإسلامية، وقد ذكر ذلك في ترجمته لنفسه بكتابيه نيل الأبتهاج، وكفاية المحتاج.

قرأ على عمه أبي بكر النحو، وقرأ التفسير والحـــديث والفقـــه والأصـــول العربية والبيان وغيرهما على شيخه العلامة محمد بغيغ ولازمه أكثر من عشرين سنة[3]، وأخذ الحديث على والده سماعاً والمنطـــق[4]، كمـــا وصـــفته المصـــادر التاريخية بالذكاء والهمة فتقول :" جد رحمه واجتهد في بداية أمره في خدمة العلم حتى فاق جميع معاصريه، ولا يناظره في العلم إلا أشياخه، وشهدوا لـــه بـــالعلم، واشتهر في الغرب أمره، وانتشر ذكره، وسلم له علماء الأمصار في الفتوى، وكان وقوفاً عند الحق، ولو كان من أدنى الناس ولا يداهن فيه ولو الأمراء والسلاطين. وكان إسم محمد صلى الله عليه وسلم مكتوباً في عضده الأيمن بخـــط أبـــيض"[5]، وينقل إبن فودي عن الثقة أبي عبد الله محمد بن يعقوب الأديب المراكشـــي قولـــه :'كان أخونا أحمد باب [أي بابا] من أهل العلـــم والفهـــم والإدراك التـــام، حســـن التصنيف، كامل الحظ من العلوم فقهاً وحديثاً وعربيـــة وأصـــلين [أي أصـــولي]

---

[1] الناصري ، أبو العباس أحمد بن خالد ، الأستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ، ج ٥ ، (تحقيق وتعليق : جعفر الناصري ، ومحمد الناصري) ، دار الكتاب ، الدار البيضاء ، ١٩٥٥م ، ص ١٢٥.

[2] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٥.

[3] للمزيد ينظر : الإجازات العلمية في بداية هذا المبحث والتي من ضمنها الإجازة التي منحها الشيخ محمد بغيغ للفقيه أحمد بابا ، نيل الأبتهاج ، ص ١٥١ ، وكذلك كفاية المحتاج ، ج ٢ ، ص ٢٨١ ، ٢٧٤.

[4] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٥ ؛ والبرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣١ ، ٣٢ ؛ وكذلك أحمد بابا ، نيل الأبتهاج ، ص ١٤٢ ؛ وكفاية المحتاج ، ج ١ ، ص ١٣٨ ، ١٣٩.

[5] البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣١ ؛ السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٥.

وتاريخاً، مليح الأهتداء لمقاصد الناس مثابراً على التقييد والمطالعة مطبوعاً على التأليف[1].

كما درس أحمد بابا جملة من العلوم وأجازه العاقب بن محمود أقيت خطياً[2]، وتحصل أيضاً على إجازات من خارج بلاده، منها تلك التي تحصل عليها من الإمام يحي بن محمد الحطاب الطرابلسي المكي، الذي أجازه بالمراسلة[3].

أما المواد والعلوم التي درسها أحمد بابا، هي نفسها التي درسها في تنبكت ومراكش، منها تفسير الجلالين، و(موطأ الإمام مالك). و(صحيحي البخاري ومسلم)، و(شمائل الترمذي)، و(سنن أبي داوود)، و(شفا القاضي عياض)، و(مختصر القرطبي)، و(مختصر خليل وشروحه)، و(خصائص السيوطي)...الخ[4].

وهكذا توضح الإشارات السابق أن العلماء الذين درس عليهم أحمد بابا، كانوا من العلماء الذي نهلوا من معين المعرفة والفقه في بلادهم واستفادوا من رحلاتهم الحجازية، وذلك من خلال إحتكاكهم بأكابر العلماء والشيوخ الذين درسوا عليهم، واستفادوا من خبراتهم وأجازوهم، فعادوا إلى بلادهم ليفيدوا بها طالبي العلوم، وكان منهم أحمد بابا، كما أنه تحصل على عدة إجازات بالمراسلة.

لقد عاصر هذا العالم الجليل دولة السنغاي في السودان، ودولة السعديين في بلاد المغرب، واكتوى بنار الصراع بين الدولتين وما تلى ذلك من فتح وغزو الجيش السعدي إلى بلاد السودان عام (٩٩٩هـ/ ١٥٩١م)، ونقل أحمد بابا على أثرها مع أسرته الكبيرة من تنبكت إلى مراكش[5].

ولم يكن نقل عائلة آل أقيت الهدف منها، إستهداف الثقافة العربية الإسلامية في هذه المنطقة، رغم الأسلوب الذي استخدم ضد أحمد بابا وعائلته كما أكدته

---

(1) محمد بلو بن عثمان فودي ، مصدر سابق ، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .
(2) المصدر نفسه ، ص ٣١٨ ؛ وأحمد بابا ، نيل الأبتهاج ، ص ٣٥٤ ، وكذلك كفاية المحتاج ، ج ١ ، ص ٣٧٨.
(3) المقري ، مصدر سابق ، ص ٣١١.
(4) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٣ ، ٤٤ ، والبرتلي مصدر سابق ، ص ٣٢ ، ٣٣ ؛ وكذلك ابن فودي ، مصدر سابق ، ص ٣١٩ ، ٣٢٠.
(5) حسن الصادقي ، مرجع سابق ، ص ٦.

المصادر التاريخية الأفريقية[1]، الذي كان فيه نوع من التعسف ضد عـالم جليـل مثل أحمد بابا وأسرته، وكذلك ما عاثه الجند المغاربة من فساد في مدينة تنبكـت، ولو لم يكن بأمره! كما أنهم قتلوا من الشرفاء ما لا يُرضي الله ولا عبـاده يـذكر كعت أنهم :"قتلوا من أهل تنبكت أربعة عشر نفساً، إثنان من ونكر وإثنـان مـن السودان وواحد من أخدادين، يُسمى عبدل يبال، وتسعة من سن منهم العالم الـولي العارف بالله الفقيه أحمد معيا، ومحمد الأمين بن القاضي محمد بن محمود بن عمر بن محمد أقيت وغيرهم رحمهم الله ومحمد المختار"[2]، كما قتلـوا خلقـاً كثيـراً غيرهم، ولكن الهدف حسب رواية كعت، الإستفادة الإقتصادية يقول كعت ": ومـع ذلك السلطان نصره الله ليس مراده في خسارة تنبكت ولا خرابته [خرابة] ومراده أن يبني عليها قصبته [مقر حكومته] ويجلب منهم الأموال"[3].

وتظهر قرائن الأحوال أن الغزو المراكشي، كان هدفه إقتصادياً لأن مدينة تنبكت منذ أن أسست في القرن الخامس الهجـري / الحـادي عشـر المـيلادي، وتحولت إلى مركز تجاري، بعد أن كانت محطة قوافل تستريح فيها القوافل القادمة من الشمال، وتبادل فيها بضائعها مع الأفارقة القـادمين بتجـارتهم القادمـة مـن الجنوب، كما أن مملكة السنغاي الإسلامية، كانت تضم داخل حدودها مناجم الذهب والملح والنحاس، وهو السبب في شهرته كما سبق وأن أشرنا في الفصول السالفة، لذلك رأى حكام المغرب الإستيلاء على هذه الثـروات لتكـون تحـت سـيطرة السعديين.

وعلى كل حال مهما تعددت الأسباب والمسميات التي قيلت وأطلقت علـى هذه الحوادث، فإن النتيجة واحدة، هي عدم قبول أحمد بابا لهذه الهجرة القسـرية التي إعتبرها محنة ونكبة، وإن كان فيها بعض الإيجابيات على المستوى الثقـافي والعلمي بالنسبة لأحمد بابا نفسه: منها أنه أتيحت له الفرصة للألتقاء بالعديد مـن شيوخ المغرب السعدي من الأقطار المغاربية والمشرقية، وإطلاعه علـى نفـائس

---

(1) كعت ، مصدر سابق ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ ، وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣٤ .

(2) المصدر نفسه ، ص ١٧٣ ، ١٧٤.

(3) ا المصدر نفسه ، والصفحة.

كتب الخزانات السعدية التي لم تتوفر في تنبكت، كما أنه جلس للتدريس بمراكش، فافاد واستفاد منه عدد كبير من طلاب العلم، إضافة إلى إنكبابـــه علـــى التـــأليف والتصنيف كما سيرد عند تناول تراثه العلمي[1]، ويعترف أحمد بابا نفسه بما توفر له من فرص في مراكش حيث قال :"...ولما خرجنا من المحنة، طلبوني للإقراء، فجلست بعد الإباية في جامع الشرفاء بمراكش، من أنوه جوامعها، أقريء مختصر خليل قراءة بحث وتحقيق ونقل وتوجيه، وكذا تسهيل إبن مالك، وألفية العراقـــي، فختمت على نحو عشر مرات، وتحفة الحُكام لإبن عطاء الله، والجـــامع الصـــغير للجلال السيوطي قراءة تُفهم مراراً وكذا الشفا، والموطـــأ، والمعجـــزات الكبـــرى للسيوطي، وشمائل الترمذي، والأكتفاء لأبي الربيع الكسلاعى وغيرهم[2].

وظل أحمد بابا على هذا الحال إلى أن أذن له الزيدان بن أحمد المنصـــور في الرجوع إلى بلده تنبكت عام (١٠١٦هـ/ ١٦٠٧م). حيث جلس بها للتـــدريس ومن أبرز الطلبة الذين أخذوا عنه الفقيهين المصطفى ومحمد إبني الفقيه والمؤرخ السوداني عبد الرحمن السعدي، حيث جالسوه بعد عودته من مراكش، وقد وصف السعدي أستاذه أحمد بابا بالعلامة فريد دهره ووحيد عصره البارع في كل فنـــون العلم[3].

تراثه العلمي:

وصفت المصادر التاريخية[4] أحمد بابا بأنه عالم مشارك في كـــل فنـــون العلم، من خلال المصنفات المختلفة التي تتعلق بعلوم عصره، التي وصلنا بعضها وضاع البعض الآخر، وسيتم إستعراض بعض المصنفات والمؤلفات التي أوردتها المصادر التاريخية الأفريقية مثل السعدي، والبرتلي، وكعت، وما تحصـــل عليـــه بعض الكُتاب المعاصرين في الخزانات العلمية سواء في المغرب أو تنبكت.

---

[1] حسن الصادقي ، مرجع سابق ، ص ٦ ، ٧ .
[2] أحمد بابا ، كفاية المحتاج ، ج ٢ ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣٤ ، ٣٥ .
[3] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٥ .
[4] المصدر نفسه ، والصفحة ، وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣٤ وما يليها .

وصدق الباحث محمد الغربي، عندما قال: أن ما تركه أحمد بابا من تراجم يُعد فتحاً كبيراً ليس على مستوى السودان فحسب، بل على صعيد كتابة التراجم في العالم الإسلامي كله قديمه وحديثه"[١].

ومن أهم مؤلفات الشيخ أحمد بابا: (شرح الصغرى للسنوسي) في أربع مجلدات، و(الأرب والمطلب في أعظم أسماء الرب)، و(شرح الصدور وتنوير القلوب)، و(بيان مغفرة ما نُسب للجانب النبوي من الذنوب)، و(نشر العبير بمعاني آية الصلاة على البشير النذير)، و(نيل الأمل في تفضيل النية على العمل)، و(المنهج المبين في شرح حديث أولياء الله الصالحين)، و(البدور المسفرة في شرح حديث الفطرة)، و(شرح مختصر خليل) من الزكاة إلى أثناء النكاح في سفرين سماه المعضد الكفيل بحل مقفل خليل، وحاشية عليه سماها (منن الرب الجليل في تحرير أمهات خليل) في سفرين، ينقل منها الأجهوري في شرحه على المختصر، و(تنبيه الواقف على تحرير وخصصت نية الحالف)[٢] ، وقد بلغ مجموع ما ألفه فيما ذكرت المصادر التاريخية تسعة وثلاثين مؤلفاً ورسالة[٣].

أما أهم المصنفات التي وصلت إلينا، وهي متوفرة في أغلب المكتبات العربية، (نيل الأبتهاج بتطريز الديباج)، الذي ألفه على هامش كتاب إبن فرحون[٤].

هذا وقد شرع أحمد بابا في تصنيف هذا الكتاب في تنبكت قبل نقله إلى مراكش، لكنه إنتهى منه في مراكش عام ١٠٠٥هـ / ١٥٩٠م[٥].

وقد قدم أحمد بابا في كتابه هذا ترجمة لحوالي ثمانمائة واثنين من العلماء السنيين المالكيين، ممن لم تصلنا أخبارهم إلا عن طريق هذا المؤلف، ومن مؤلفاته الهامة أيضاً والتي وصلت هي الأخرى واستخدمها الباحث في دراسته الآتية كتاب

---

[١] محمد الغربي ، مرجع سابق ، ص ٥٤٩.
[٢] البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣٥ ، ٣٦.
[٣] للمزيد حول مصنفات أحمد بابا ينظر : السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٥ وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣٥ ، ٣٦ ؛ وابن فودي ، مصدر سابق ، ص ٣٢٠ ، ٣٢١.
[٤] حقق هذا الكتاب ، عبد الحميد الهرامة ، في كلية الدعوة الإسلامية ، بطرابلس ، ونشر عام ١٩٨٩م ، وقد إستخدم الباحث هذه النسخة في هذه الدراسة.
[٥] أحمد بابا ، نيل الأبتهاج ، ص ٦٤١.

(كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج)، والذي يتضمن ما يربو على سبعمائة ترجمة لعلماء مالكين من المشرق والمغرب ومن الأندلس والسودان، وتم تـأليف هـذا الكتـاب أثنـاء إقامـة شـيخنا فـي مـراكش، وإنتهـى منـه عـام (١٠١٢هـ/١٦٠٣م)[١].

وله كتاب، جاء رداً على أسئلة وردت إليه من بعض تجـار تـوات عـام (١٠٢٣هـ / ١٦١٤م) تبحث عن الأجوبة الشرعية لاسترقاق العبيد، تفيـد هـذه المخطوطة بمعلومات عن إمبراطورية السنغاي، وسمي هذا المخطوط أو الكتـاب (الكشف والبيان في حكم أصناف مجلوب السودان)، ويُسمى كذلك معراج الصعود إلى نيل حكم مجلوب السود)[*][٢].

ولما ألف أحمد بابا بعض تواليفه أوقف عليه كل من ينتسـب للعلـم فـي مراكش مثل الفقيه الحاج أبي مسعود، والفقيه أبي عبد الله محمـد بـن عبـد الله الرجراجي، والفقيه أحمد المعروف بالخياط، فكلهم إستحسنه إلى الغاية، ورأوا أن لا مزيد عليه في الإحسان والإجادة، وكتبوا في ذلك بما ظهـر لهـم مـن الثنـاء والتقريظ[٣].

توفي رحمه الله بمسقط رأسه يوم الخميس السـادس مـن شـعبان عـام ١٠٣٦هـ / ١٦٢٧م.

لقد كانت الحركة العلمية في السودان الغربي علـى درجـة كبيـرة مـن الإزدهار إذا ما قيس بمقاييس ذلك العصر، وكانت تشبه في أغلب جوانبها ما كان سائداً في البلاد العربية الإسلامية، سيما الشمال الأفريقي الذي تـأثرت بـه هـذه المنطقة، فتسربت ثقافة الشمال الأفريقي من خلال العلماء والمنـاهج والـرحلات المتبادلة، وتغلغلت في هذه المجتمعات، وضربت بجذور عميقة في كـل مفاصـل

---

(١) أحمد بابا ، كفاية المحتاج ، ج ١ ، ص ٦٧.
(*) ينظر الملحق رقم (١٣).
(٢) المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ ، أحمد بابير الأرواني ، مصدر سابق ، ص ٨٨ ؛ والبرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣٦.
(٣) البرتلي ، مصدر سابق ، ص ٣٧ .

الدولة وفي مؤسساتها المختلفة. وهذا دليل لا يُشك فيه وهو تأثير العرب المسلمين على الحياة العلمية والفكرية في السودان الغربي.

١٢.المؤرخ الشيخ عبد الرحمن السعدي(١٠٠٤-١٠٦٦هـ/١٥٩٦-١٦٥٥م):

هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر السعيدي ويُقال (السعدي)، التنبكتي.

ولد بمدينة تنبكت ويبدو هذا واضحاً عندما عرف بمدينة تنبكت فقال :"...وهي مسقط رأسي وبغية نفسي، ما دنستها عبادة الأوثان"[١] أما عن تاريخ ولادته فقد ذكره في تاريخه :"...وفي ليلة الأربعاء ليلة الفطر عند إستهلال الشهر والناس مازال في الزغاريد والتهليل عليه والتباشير به، ولد جامع هذه الكراريس عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران السعيدي ألهمه الله وأثبته رشيده في ديوان السعادة عنده وذلك في العام الرابع بعد الألف"[٢].

نشأ محباً لمدينته مفتخراً بها كونها مألف الأولياء والزاهدين، ولم يسجد على أديمها قط لغير الرحمن، فقد ترعرع منذ نعومة أظافره في جو روحي متنقلاً بين مراكز هذه المدينة العلمية، ينهل من معين علمائها الأفذاذ مختلف العلوم، وكان الشيخ أحمد بابا التنبكتي من أول العلماء الذين تتلمذ عليهم عبد الرحمن السعدي، ولو رجعنا للوراء قليلا ومقارنة تاريخ ولادة السعدي وتاريخ عودة أحمد بابا نجد أن عمره أثناء عودة أحمد بابا إثنى عشر عاماً، أي أنه إبتدأ دراسته الأولية أو ما يعرف بالكتاتيب على يد هذا العلامة.

ومن العلماء الذين درس عليهم السعدي الفقيه محمد بن أحمد بن محمود إبن أبي بكر بغيغ الونكري، الذي كان له أثر كبير في بلورة شخصية عبد الرحمن السعدي العلمية، لدرجة أنه حزن عليه حزناً شديداً بعد وفاته[٣].

ويروي السعدي نفسه أنه عندما شب عن الطوق، ونهل من المعارف قدراً يؤهله لخوض معترك الحياة العلمية والعملية، إستدعاه الباشا المغربي محمد بن

---

[١] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢١.
[٢] المصدر نفسه ، ص ٢١٣ وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ١٧٦.
[٣] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٢١.

محمد بن عثمان الشرجي عام(١٠٥٦هـ/ ١٦٤٦م) وعينـه فـي وظيفـة كاتـب الباشوية، يقول في إستقبال الباشا له :"...والتقيت معه تلك الليلـة ورحـب بـي وأكرمني ورتبني كاتباً..."[١].

وتولى إمامة مسجد سنكري الشهير بتنبكت عام ١٠٣٦هـ/ ١٦٣٧م واستمر في إمامته لهذا المسجد إلى أن توفي حوالي عام (١٠٦٦هـ/ ١٥٦٦م)[٢] إلا أن البرتلي يقول إنه لم يقف على تاريخ وفاته، ولكنه كان حياً عام خمسة وستين بعد الألف[٣].

أما عن أثاره العلمية، فإن الأثر العلمي الوحيد الذي تركه عبد الرحمن السعدي هو كتابه (تاريخ السودان)، الذي يعتبر من أهم المصادر التاريخية الأفريقية التي تلقي الضوء على الثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي أيام مملكة مالي الإسلامية ودولة السنغاي في عهد عاهلها سني علي، ثم تحدث عن مدينة جني وعلمائها ورجالها الصالحين، وأسهب في التعريف بمدينة تنبكت وكيفية نشأتها ورجالها، ولم ينس أن يعرف بالطوراق الذين يعود لهم الفضل في تأسيسها، كما قدم معلومات مهمة عن أئمة مسجد سنكوري، واعطى نبذة مختصرة عن حياة سني علي، ثم بعد ذلك تحدث عن إمبراطورية السنغاي والأساكي، وانتقل بعد ذلك للحديث عن باشوات المغرب وتكلم عن الدولة السعدية وحكمهم للسودان الغربي، ولم ينس أن يتحدث عن الوفيات من العلماء والصالحين والباشوات، وسجل بشكل دقيق تاريخ المنطقة ورصد تاريخها منذ عام ١٠٦٣هـ/ ١٦٥٢م وحتى عام ١٠٦٦هـ/ ١٦٥٥م وهو تاريخ وفاته رحمه الله[٤].

عثر الرحالة هنري بارث عام ١٢٧٠هـ ١٨٥٣م في مدينة جواند على مخطوط تاريخ السودان، وحققه المستشرق الفرنسي هوداس ونشره في باريس عام ١٣١٦هـ/١٨٨٩م، ثم أعيد طبعه عام ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م[٥]، وهي الطبعة المتوفرة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٧.
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٢٢ ، ٢٢٣.
(٣) البرتلي ، مصدر سابق ، ص ١٧٦.
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣١٥ ، ٣٢٣
(٥) مطير سعد غيث ، أثر الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ٣٠٥.

حالياً في بعض المكتبات والتي يستعين بها بحاث اليوم وقد استخدمت هذه النسخة ضمن مصادر هذه الدراسة.

أود الإشارة بأنه تم إستخدام جزء ضئيل من علماء المنطقة لهذه الدراسة والذين كان لهم الأثر الفعال في نشر الثقافة العربية الإسلامية في منطقة السودان الغربي، والذين أثروا وتأثروا بثقافة الشمال الأفريقي والمشرق والمغرب العربيين.

ودون شك أدوا دوراً مهماً في الحياة الثقافية في المنطقة وترسيخ الثقافة العربية الإسلامية، التي أسهمت في إيجاد الكثير من التغيرات في الموروثات والتقاليد الإجتماعية السائدة في المنطقة.

الفصـــل السادس
التغيرات الاجتماعية والسياسية بأثر الإسلام

المبحــــث الأول: التغيرات الاجتماعيــة

المبحـــث الثاني: التغيرات الســـياسيـة

المبحــث الأول
التغيــرات الإجتماعيــة

لقد كان تأثير الثقافة العربية الإسلامية على مجتمعات السودان الغربي قبل القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي متواضعاً، ولم يبدأ التأثير الفاعل إلا بعد حركة المرابطين وقيام المراكز التجارية والعلمية في هذه المنطقة، التي لم تزدهر إلا بعد قيام ممالك إسلامية، ساهمت بدورها في تنشيط الحركــة التجاريــة والثقافية في هذه المراكز.

وكان ضعف هذا التأثير ربما بسبب حداثة عهد شعوب المنطقة بهذا الــدين وثقافته، ولغياب السلطة الرسمية التي يقع على كاهلها مهمــة توصــيل الــدعوة للإسلام بصورة منتظمة وواضحة، إذ كانت الدعوة الإسلام قبل القــرن الخــامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، تقوم على كاهل دعاة كانوا يباشرون مهمتها فــي أوساط القبائل وفي المساجد القليلة. ونتج عن هذه الفترة تعليم عدد مــن الأفارقــة قراءة القرآن وحفظه إلى جانب العبادات وآداب السلوك الديني والأحوال الشخصية والمعاملات .وتعايشت الثقافة الإسلامية مع الأسس الفكرية التقليدية لأهل السودان الغربي التي كانت تطفو على السطح من بين ثنايا التمــازج الثقــافي المتواصــل ،وهي أسس فكرية تعتمد في جزء كبير منها علــى المفــاهيم الســحرية وعلــى الخرافات المتوارثة، التي ظلت فترة من التاريخ تسيطر علــى عقــول الشــعوب الإفريقية جنوب الصحراء وعلى علاقاتهم الاجتماعية بشكل عام[1].

وبدأت هيمنة المفاهيم السحرية في التلاشي مع بداية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، عندما كرس ملوك الممالك الإسلامية مثل كانم وبرنو، مالي والسنغاي جهودهم من أجل القضاء على هذه المعارف السحرية القديمة كونهــا لا تتفق مع روح الدين الإسلامي الحنيف، مع تقاليده ومع نظام الدولة التي تجاهد من أجل إقرار الشريعة الإسلامية، والرغبة القوية في توثيق الروابط الأخويــة بينهــا وبين العالم الإسلامي، كامتداد طبيعي للحضارة العربية الإسلامية.

---

(1) للمزيد حول المعتقدات الأفريقية ، ينظر ، الفصل الأول ، ص ٩٥ وما يليها .

ما من شك أن الكثير من العادات والتقاليد الأفريقية، تختلف إختلافاً بيناً، مع العادات والتقاليد العربية الإسلامية، لذلك فإنه من الطبيعي أن تتخلى هذه المجتمعات التي إعتنقت الإسلام عن هذه العادات، خصوصاً تلك التي تتعارض مع أسسه وتطمح في تطبيق مبادئه. ولكن هذا التحول لن يكون سهلاً، لأن التقاليد القبلية لها جذورها العميقة المتأصلة في حياة الناس وليس بالأمر الهين عليهم التخلي عنها بمجرد إعتناقهم الإسلام. ولهذا لابد من تفاعل بين الثقافة الأفريقية الموروثة والثقافة الإسلامية الوافدة[١].

ومن الطبيعي أنه رغم الاختلاف بين العادات والتقاليد الاجتماعية لمجتمعات السودان الغربي، وبين التقاليد الإسلامية، فإنه توجد بعض الملامح المشتركة بينها.

ولأن العادات والتقاليد تحظى بنصيب وافر في التأثير على حياة الإنسان، لذلك فمن الصعب تجاهلها أو التحول عنها، ففي السودان الغربي في عصر الممالك الإسلامية حدث إمتزاج بين العادات والتقاليد العربية الإسلامية الوافدة من المغرب والمشرق العربيين، وبين التقاليد الأفريقية، وكانت النتيجة ظهور تقاليد عربية إسلامية إفريقية، ويظهر هذا واضحاً من خلال التغيرات التي حدثت على الكثير من مظاهر الحياة الأجتماعية، التي سترد نماذجاً منها كدليل على قوة المؤثرات العربية الإسلامية، رغم إحتفاظ الكثير من هذه المجتمعات ببعض الثقافات، أو ما يسمى بالرواسب التقليدية القديمة، التي يمكن أن تتلاشى مع رسوخ وتأثير الثقافة العربية الإسلامية عليها.

ولعل التغيرات الأكثر أهمية من وجهة نظر الباحث على الأقل تلك التي ترتبط بالعادات والتقاليد التي إمتدت إلى المفاهيم والممارسات، بمعنى أوضح التي إمتدت إلى لب الثقافة أو إلى جوانب هامة من النسق الأيديولوجي. حقاً أن بعض هذه التغيرات قد تكون محدودة في بعض جوانبها، أو ليس لها من العمق

(١) للمزيد حول الموروث الثقافي الأفريقي ، ينظر الفصل الثاني ص ١٤٠ وما يليها.

والوضوح – إلا أنها تعتبر مؤشراً هاماً على ما سوف يعتري هذه التقاليد الإجتماعية من التغيير في المستقبل القريب، خاصة وأن التغير حتمي نظراً لقوة المؤثرات العربية الإسلامية. والسؤال الذي يطرح نفسه، هل تتقبل الجماعات التي إعتنقت الإسلام مؤخراً كل هذه المعارف والتقاليد والثقافات الإسلامية، وتتخلى عن موروثها الثقافي بشكل سريع، أم أن بقية من الرواسب الثقافية التقليدية القديمة يستمر تأثيرها على عقول هذه الجماعات، وتحتاج إلى وقت كافٍ كي تتلاشى؟

إن الثقافة الإسلامية الوافدة التي سيصطلح الباحث على تسميتها "الدخيلة" باعتبارها دخيلة على هذه المجتمعات، أي كان شكلها، فإنها تنتشر وتعرف بين هذه الجماعات، ولكن تقبل هذه المعرفة أو الثقافة الجديدة وسط هذه الجماعات يكون بشكل متفاوت، فمنهم من يتقبلها ويعتنقها، ومنهم من يرفض حتى الأقتناع بمحتواها، وبالتالي يكونوا غير قادرين على إستخدامها لتنظيم سلوكهم، بسبب تصارعها واصطدامها مع قيمهم وموروثهم التقليدي الذي يرفضون التخلي عنه، ومن ثم نجد العديد من الثقافات أو الأشكال السلوكية التي قد يتفاوت الأفراد فيما بينهم من حيث درجة المعرفة أو الفهم والإقتناع بها. فعلى سبيل المثال أن معتنقي الإسلام في السودان الغربي، قد يستخدمون الخنزير، فإذا سألتهم ألا تعلمون أن الشريعة الإسلامية ترفض هذا السلوك؟ يجيب البعض أنهم يربونها فقط من أجل ممارسة الكجرة(*) لتقديمها لدرء المرض والعين الشريرة والممارسات السحرية، إنها مطلب حيوي لتحقيق التجانس بينهم وبين العالم الغيبي، في حين يرى آخرون أن الخنزير هو أرخص مصدر للبروتين اليومي، كونه حيواناً ولوداً، كما أنها مصدر للحصول على المال، في حين نجد قلة آخرين قد رفضوا على قناعة تامة التعامل مع هذا الحيوان بطريقة أو بأخرى، وهذا يعني التغير الجذري في نسق هذه الثقافة التقليدية، وعلى هذا يمكن القول إن عملية التغير الثقافي، ليست مجرد عملية إحلال للثقافة الجديدة محل القديمة، يعتقد الباحث أن المفاهيم الثقافية والدينية الجديدة تمر بمراحل من أهمها:

(*) الكجرة: التعويذة للوقاية من السحر والحسد، ينظر، فاروق إسماعيل، مرجع سابق، ص ١٧٩.

أ. مرحلة ظهور المفهوم الثقافي الذي غالباً ما يتم عن طريـــق الـــدعاة أو نتيجة العلاقات الشخصية المتاحة والإتصالات بالمجتمعات المجـــاورة، فيحـــدث التمازج بين هذه الجماعات، ومن ثم يحدث التأثير والتأثر.

ب. مرحلة القبول الإجتماعي لهذه الثقافة، أي أن الجماعات ذوي العبادات المحلية التقليدية ممن تعرفوا على هذه الثقافات، تولد لديهم الإحســاس بــأن هــذه الثقافات الوافدة مشروعة وإيجابية وأن ثمة حاجة إليها، أي بمعنى أنه لابــد مــن وجود الدافع لتعديل الثقافة السابقة والتحول إلى الثقافة الجديدة، فعلى سبيل المثــال إن الوثني المنتسب إلى العبادات التقليدية المحلية، بعد أن يعتنق الإسلام، قد يدرك أن الثقافة الإسلامية تمثل نموذجاً أرقى بما تتضمنه من قيم إخلاقية وقــدرة علــى تحقيق الدافع للسلوك والفعل ومدى كفايته في تحقيق التوازن بين حاجات الفرد بما يصنعه من ثواب وعقاب – وقد يكون الدافع متمثلاً في أن الإسلام كطريقة للحياة واسلوب في التفكير يمده بإجابات أكثر دقة وإشباعاً لتساؤلاته – وقد يكون الــدافع مرتبطاً إلى حد ما بأنه دين الطبقة الحاكمة، أي الأفراد الذين يؤثرون في الحيــاة، وهذا على النقيض مما لو كان مرتبطاً بأفراد ذوي مركز إجتماعي بســيط. وقــد يبدو الدافع واضحاً حين ندرك أن الزعماء التقليديين إستهدفوا رغــم أوضـــاعهم الإجتماعية وذلك بأخذ المبادرة إلى جانب الزعامة الرسمية واعتنـــاقهم الإســـلام لتحقيق وضع جديد ومتميز.

ومن ناحية أخرى فإن قبول الثقافات الجديدة، يكــون أســـرع، إذا كانـــت متمشية مع العادات والتقاليد المحلية، أي أن قبولها لا يعني إحداث تغيير جـــذري في هذه الثقافة بقدر ما يدخل عليها من تعديل حتى لا تتعارض مع روح المعتقـــد الجديد وهو الدين الإسلامي، فيذهب المسلم إلى الفقيه المســـلم للحصـــول علـــى الحجاب أو التعويذة بدلاً من الكجور. كمـــا أن الـــزواج الليفراتـــي أو زواج الأخ بأرملة أخيه المتوفي، شائع لدى هذه المجتمعات ذات المعتقدات المحليـــة، وكـــان الأبناء يُسمون باسم الأخ المتوفي، جاء الإسلام ليُقر هذا النوع من الزواج، لكنـــه

أكد على الأبوة البيولوجية[١]. وهكذا فإن الأفارقة عندما وصلتهم الثقافة الإسلامية، أحدثت فيهم تغييرات جذرية في بعض المفاهيم والثقافات وعدلت بعضها وأبقت على ما لم يتعارض مع روح الدين الإسلامي لكن تقبلهم لها كان متفاوتاً، يقول تريمنجهام :" إن الشؤون الأفريقية تأخذ من الإسلام العناصر التي تتفق وطبيعتها القومية وطريقتها في الحياة. فكل المسلمين مثلا، يقدسون الشريعة ويرون أنها شعار الإسلام، إلا أنهم في الوقت نفسه يطبقون العادات التي ألفوها قبل دخولهم الإسلام. ومعنى ذلك أن الإسلام قد استوطن في كل قطر، وأصبح جزءاً من التراث القومي"[٢].

ومما لاشك فيه أن الثقافة العربية الإسلامية، استطاعت أن تحدث تغييرات كبيرة في الموروث الثقافي لمجتمعات السودان الغربي، بما حملته من حضارة إلى المجتمعات الأفريقية ذات المعتقدات التقليدية المحلية، فجعلت منها شعوباً على مستوى راقٍ من الحضارة والتقدم، حيث وسع الإسلام من مدارك الإنسان ورفع من مستواه الفكري، وخلع عليه العزة واحترام النفس، وحرم شرب الخمر وأكل لحوم البشر[*]، والأخذ بالثأر، وغير ذلك من العادات الوحشية التي كانت سائدة في هذه المجتمعات، وقد أعطى الدين الإسلامي للإنسان الزنجي الحق في أن يصبح مواطناً كريماً[٣].

كما ظهر تأثير الثقافة العربية الإسلامية جلياً، فيما يتعلق بالسلطة الأمومية التي كانت سائدة في المجتمعات الأفريقية ذات المعتقدات التقليدية المحلية، عندما حبل النسب مرتبطاً بالأم إرتباطاً وثيقاً[٤].

لقد كانت الصورة واضحة لما كانت عليه هذه المجتمعات من التفسخ الإجتماعي والهمجية التي تحدثت عنها المصادر التاريخية بشيء من الإستهجان. وما التوريث الذي لا يكون إلا في إبن الأخت إلا دليلاً على أن المرأة في هذه

---

(١) للمزيد ، ينظر الفصل الثاني ، ص ١٥٢.

(٢) حسن إبراهيم حسن ، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية ، ص ٥١ .

(*) أورد إبن بطوطة عند زيارته مملكة مالي في عهد منسا سليمان ، أن جماعة وفدت عليه ، ومعهم أميرهم وهم من السودانيين الذين يأكلون بني آدم ، فأكرمهم السلطان ، واعطاهم في الضيافة خادمة ، فذبحوها وأكلوها ، ولطخوا وجوههم وأيديهم بدمها ، وشكروا السلطان على هذه الضيافة ، للمزيد : ينظر إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٩٣ .

(٣) عبد الله عبد الرزاق إبراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٢.

(٤) للمزيد حول النسب الأمومي ، ينظر : الفصل الأول ، نظام القرابة ، ص ١٣١ وما يليها.

المجتمعات كانت لها حرية الأختلاط والمعاشرة. يتحدث صاحب الإستبصار عن أهل تادمكة فيقول :" والزنا عندهم مباح وهن يتلقين التجار إذا أقبلوا إلى بلدهم ويتقارعن على الرجل الجميل منهم أيهن تحمله إلى منزلها"[1]، أما صاحب نزهة المشتاق فإنه عندما تعرض لوصف أهل ملل قال :"...أمم كثيرة سودان عُراة لا يستترون بشيء وهم يتناكحون بغير صدقات ولا حق"[2].

ومن الواضح أن النظام الأمومي على هذا النحو، يختلف إختلافاً بيناً عن النظام الذي يأخذ به الإسلام، فالإسلام لا يعرف نظام الجماعات المقفلة القائمة على القرابة الأبوية وحدها أو القرابة على قدم المساواة، بل يختص القرابة الأبوية بالقدر الأكبر من الحقوق والواجبات، لقوله تعالى :﴿ ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ﴾[3]، ويحرم على النساء نسبة ولد إلى غير أبيه الحقيقي لقوله تعالى :﴿(مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾[4]، ولقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :" الولد للفراش وللعاهر الحُجر"، وقوله صلى الله عليه وسلم :"أيما إمرأة أدخلت على قوم من ليس منهم، فليس من الله في شيء، ولن يُدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده، وهو ينظر إليه، إحتجب الله تعالى منه، وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين يوم القيامة"[5].

هكذا أعطى الإسلام القرابة الدموية من جهة الأب قوة عظيمة، ومن ثم فقد أصبح للرجل دور هام ورئيس في الحياة الاجتماعية، ومن جهة أخرى فقد حث الإسلام على صيانة حقوق المرأة.

وغني عن البيان أن المجتمعات الأمية التي إعتنقت الإسلام ستتخلى ولو بشكل تدريجي عن نظامها الأمي، ليحل محله النظام الإسلامي ومن البديهي أن

---

(1) مجهول ، كتاب الأستبصار ، ص ٢٢٣.
(2) الأدريسي ، مصدر سابق ، مج ١ ، ص ٢٢.
(3) سورة الأحزاب ، آية ٥.
(4) سورة الأحزاب ، آية ٤.
(5) صحيح مسلم ، مصدر سابق ، ج ٤ ، ص ١٧١.

حلول النظام الإسلامي محل النظام الأمي يتطلب وقتاً ليس بالقصير، كما أن مدى تخلي هذه الجماعات عن موروثها الأمومي بالتأكيد سيكون بدرجات متفاوتة، وذلك حسب عراقة أو حداثة أسلامها وتبعاً لعمق تأثرها بالتعاليم الإسلامية، علــى أنــه ومن خلال إستقراء ما أوردته المصادر التاريخية يتبين في تقاليد هذه المجتمعــات الأمية التي تخلت، تحت تأثير الإسلام، عن نظامها الأمي بعض الرواســب التــي لازالوا متمسكين بها[1]، رغم أنهم محافظون على الصلوات ومتدينون ويحفظــون القرآن، ومن جهة أخرى محافظتهم على بعض الموروثات التــي ينبــذها الــدين الإسلامي ولم يستطيعوا التخلي عنها بشكل سريع.

ومن العادات الذميمة التي كانت سائدة بالســودان الغربــي أيضــاً عــادة العُري[2]، وأكل الجيف والكلاب والحمير، والإفراط في التذلل لسلاطينهم، منهــا جعل التراب والرماد على رؤوسهم تأدباً وتذللا[3].

وأمام هذه العادات والتقاليد القبيحة التي كانت عليها منطقة السودان الغربي رغم وصول الإسلام إليها لم يجد الباحث بدأ من الإستشــهاد بــبعض النصــوص خصوصاً التي أوردها ابن بطوطة، والمتعلقة بهذه العادات المشــينة رغــم قــدم الإسلام في المنطقة وذلك لأن هذا الرحالة وصل المنطقة في عهد منسا سليمان أي في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي وهي الفترة التي إزدهرت فيهــا العلوم في هذه المملكة ووصل إليها مختلف كتب الفقه والمعلمين وهو مــا أكــده الوزان وإبن بطوطة والسعدي وكعت بأن النهضة العلمية شهدت تطوراً في هــذه الفترة، وبالرغم من ذلك لا زالت الكثير من الرواسب الوثنية تنخر مفاصل هــذه الثقافة، والسبب واضح لأن تعاليم العقيدة الإسلامية لم تتجذر في نفوس الأفارقة – وحتى الحكام في الكثير من الأمور، كانوا يحتفظون بالكثير من الموروث الثقــافي المحلي وهذا ما أكده منسا موسى عند زيارته إلى القاهرة في طريقه إلى الحــج، وهو الرجل الذي أسهبت المصادر التاريخية بوصفه من حيث الــورع والصـــلاح

---

(1) ابن بطوطة، مصدر سابق، ص ٦٧٧.
(2) للمزيد عن عادة العُري راجع ما ورد في الفصل الثاني ص ١٦١ وما يليها.
(3) ابن بطوطة، مصدر سابق، ص ٦٩١.

والتقوى، وبالرغم من كل هذا أنتُقد في العديد من الأفعال التي لا علاقــة للعقيــدة الإسلامية بها، بل تتبذها العقيدة الإسلامية، فأجاب بكل ثقة أنه لا علم له بذلك في الشريعة الإسلامية، وأنه سيتركها[١].

وتدل قرائن الأحوال أنه عند ماترسخت العقيدة الإسلامية في هذه المناطق، وبدأت تضرب بجذورها العميقة في المنطقة، بدأت التأثيرات العربية الإسلامية في التفاعل داخل هذه المجتمعات، فبدأت تتخلى بشكل تدريجي عن هذه العــادة التــي تتنافى وتعاليم الدين الإسلامي الذي يأمر بالستر والحجاب، فبدأت تتجه نحو لــبس الثياب. فالإسلام يُحرم كشف العورات ويزيد بالنسبة للنساء على إعتبار جســدهن كله عورة فيما عدا الوجه والكفين، أو الوجه ونصف الذراع على إخــتلاف بــين المفسرين[٢].

لكن التخلي عن هذه العادة لن يكون سهلاً. ذلك لأنهم يعتبرون أن العُــري هو الوضع الطبيعي، ولذلك فهم لا يرحبون بارتداء الثيــاب، ومحاولــة إلــزامهم بالاستتار تلقى معارضة من جانبهم[٣] لذلك بقيت بعض الجماعات محافظة علــى هذه العادة حتى بعد إعتناقها الإسلام فالعري عادة إجتماعية، شأنها في ذلك شــأن غيرها من العادات الإجتماعية، لها جذورها في تقاليد الجماعة وطباعها. لكن مما لاشك فيه أن إعتناق الإسلام وترسخ مبادئه وتعاليمه وقيمــه داخــل الجماعــات سيؤدي مع الزمن إلى إختفاء هذه العادة.

ومع الزمن يصبح إرتداء الثياب عادة مستقرة وعرفــاً واجــب الأحتــرام، يتعرض مخالفه لسخرية الرأي العام واستهجانه، ويصبح إرتداء الثيــاب مظهــراً خارجياً يميز المسلمين من الــوثنيين. وبخضــوع المنطقــة للمــؤثرات العربيــة الإسلامية بدأ أهل المنطقة يتأثرون بالقادمين إليهم فقلدوهم فــي ملابســهم يــذكر العمري :"...ولباسهم عمايم بحنك مثل العرب وقماشهم بياض مــن ثيــاب قطــن

---

(١) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٥.
(٢) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٤.
(٣) المرجع نفسه ، ص ١٣ .

يزرع عندهم وينسج في نهاية الرفع واللطف ويُسمى الكميصا[*] ومنهم شبيه بزي المغاربة جباب ودراريع بلا تفريج ويلبس أبطالهم الفرسان أساور من الذهب"[1].

كما يذكر الحسن الوزان الذي زار المنطقة في العام ٩١٧هـ / ١٥١١م أن أهل مدينة جني كانوا يتفنون في اللباس فيقول :" يرتدي أهل هذه القريـــة لباســاً حسناً ويتلثمون بلثام كبير من قطن أسود وأزرق يغطون به حتى رأســـهم، لكـــن الأئمة والفقهاء يتلثمون بلثام أبيض"[2]، ويورد محمود كعت أن عبيــد وخصــيان أسكي داود، كانوا يرتدون ملابس من الحرير، أما الأسكيا داود فكان يلبس ملابس مغربية عالية الجودة، منها قميص سوسي لونه أزرق وآخر أخضر وهــو أحــب الملابس لديه[3]. ومن الإشارة التي أوردها كعت أن محمد بن المولود أخبره، أنــه رأى بتنبكت ستة وعشرين بيتاً من بيوت الخياطين المسماة بتنــد[4]. يُســتنتج أن الناس إنتقلوا فعلاً من مرحلة العُري إلى مرحلة التستر، ثم مرحلة اللباس، وأخيراً إلى التفنن في إختيار الملابس، بدليل نشاط حركة النسيج والخياطة والحياكة.

وقد كان سكان وعلماء السنغاي يرتدون الملف والقفاطين المصنوعة مــن الحرير، كما يرتدون البرانس [جمع برنس][5]. يورد السعدي أن فقهــاء الســنغاي كانوا يرتدون البرانس[6]، أما نساؤهم فكن يتحلين بتطــاريح مــن الــذهب علــى رؤوسهن، أما معاصمهن فكن يلبسن أساور من ذهب وفضة[7]، كما عمل الأسكيا محمد الكبير على فرض الحجاب على نساء مملكته[8]. أما بالنسبة لنساء تنبكت فقد كن متحجبات متلثمات باستثناء الأيماء اللاتي كن يبعن الأكل في الشوارع[9].

وبشكل عام لقد كان اللون الأسود والأزرق مفضلين في المجتمعات التــي إعتنقت الإسلام في السودان الغربي منذ عهد المرابطين، وفي عهد منسا موســى

(*) الكميصا : التي وردت في النص الذي ساقه العمري ، يبدو أن تحريف للفظ "قميص" العربي ، ينظر : الشيخ الأمين عوض الله ، مرجع سابق ، ص ٦٢.

(1) العمري ، مصدر سابق ، ص ٦٢.

(2) الحسن الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٣.

(3) كعت ، مصدر سابق ، ص ١١٤ ، ١١٥ .

(4) المصدر نفسه ، ص ١٨٠.

(5) المصدر نفسه ، ص ١٤٤.

(6) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢١٦.

(7) المصدر نفسه ، ص ١٧.

(8) ماذهو بانيكار ، مرجع سابق ، ص ١٣٥.

(9) كرفجال ، مصدر سابق ، ص ١٩٨.

عاهل مملكة مالي الإسلامية وبعد عودته من أداء فريضة الحج إتخذ اللون الأخضر شعاراً للدولة وانتشر إستعماله في ربوع مملكته، ولكن بقي للألوان الداكنة رواجها وسعة إستعمالها، وكان اللون الأبيض مع العمامة الزرقاء اللباس التقليدي الذي يميز العلماء إلى أن أصبح شعاراً للدولة في بداية القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي[1]. وكان اللباس في المدن شبيهاً بلباس سكان الواحات وجنوب المغرب، وقد إرتدى التجار والعلماء الدراريع والسراويل على إختلاف أطوالها وإتساعها مع عمامة كبيرة يلبسها الرجل والمرأة معاً تُسمى (ديالاموكو). أما في الشتاء فيلبسون البرنس الصوفي الخشن ذو الألوان البنية أو القمحية أو الزرقاء وكان البرنس السوداني يعرف بـ(برموسو)[2].

وبطبيعة الحال إن الأزدهار الأقتصادي الذي شهدته المنطقة خصوصاً منذ قيام مملكة مالي الإسلامية حتى نهاية فترة هذه الدراسة، كان سبباً في تأنق أغلب سكان هذه المنطقة في ملابسهم، حيث التأثير العربي الإسلامي بدأ واضحاً على أهالي البلاد، كما أن الظروف الأقتصادية الجيدة أتاحت لهم فرصة شراء وانتقاء الملابس الممتازة، كما ظهر لديهم الإهتمام بصناعة الملابس من الأقمشة المحلية التي توفرت خاماتها مما يزرعونه من القطن، فضلاً عن إستجلابهم الملابس الحريرية والقطنية المطرزة ذات الألوان الزاهية من الشمال الأفريقي[3].

وبتعمق وترسخ العقيدة الإسلامية في هذه المجتمعات، بدأت الكثير من العادات الشائنة في الإختفاء شيئاً فشيئاً، مثل أكل اللحم البشري، وتقديم القرابين البشرية، ووأد الأطفال، وترتيب الرؤوس، تلك الشرور التي كانت تمثل الطابع الأساسي للمجتمعات ذات المعتقدات المحلية التقليدية، والمعتقدات الوثنية، وكذلك الناس الذين كانوا عُراة لا يغتسلون، أصبحوا بفعل هذه المؤثرات وبعد إسلامهم يتأنقون في ملابسهم من أجل الصلاة، عندما عرفوا يقيناً أنهم فعلاً أثناء تأدية صلاتهم إنما هم في تناجي مع الله عز وعلى، فشرعوا يغتسلون يومياً لأن الشريعة

---

(1) محمد الغربي ، مرجع سابق ، ص ٦٠٩.
(2) المرجع نفسه ، ص ٦١٠.
(3) بليع ، أحمد فؤاد : (عبد الرحمن السعدي ، عصره وكتابه) ، المجلة التاريخية المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٣م ، ص ٩٤.

تتطلب منهم الطهارة، بل إنهم أصبحوا يباهون مواطنيهم من ذوي المعتقدات المحلية بملابسهم البيضاء النظيفة[١].

أما الزواج في هذه المجتمعات، قبل أن تصل إليهم المؤثرات الإسلامية، فلا يوجد تحديد لعدد الزوجات، بل إن المرآة الواحدة يجتمع عليها أكثر من رجل كما كانوا يتناكحون بغير صداق[٢]، ومن التقاليد الشائعة في بعض المجتمعات القبلية ما يُعرف بالضيافة الجنسية، وهي أن يسمح الرجل لضيفه بالأتصال بزوجته، ويعتبر ذلك من مقتضيات الضيافة الأساسية[٣] وقد فسر ذلك الباحثون في ظل الفكرة القائلة بأن الزواج الأفريقي إنما هو شراء للمرآة، فما دام أن للزوج حق الملكية على زوجته، فيكون له الحق في التنازل عن هذه الملكية متى شاء ولمن شاء.

واعتناق هذه الجماعات الإسلام، لابد أن يُستتبع بالتخلي عن مثل هذه العادات، لأن الإسلام يحرم كل علاقة جنسية بين الزوجة ورجل آخر خلاف زوجها ويعاقب عليه، وقد ورد في القرآن الكريم والحديث ما ينص على هذا التحريم، بل ويحدد عقوبة الزنا بمختلف أنواعها، وكلما زادت معرفة الناس بتعاليم الإسلام نفرت نفوسهم من هذا التقليد وانصرفوا عنه، والدليل على ذلك أن هذا التقليد في طريقه إلى الإختفاء لدى الجماعات التي كانت تمارسه وإعتنقت الإسلام مؤخراً من ضمنهم اليوربا[٤].

أما بالنسبة لتعدد الزوجات، فإنه يُلاحظ أن المؤثرات الإسلامية بدأت تعطي ثمارها، حيث بدأ نظام الزواج يسير بخطى ثابتة لتطبيق الشريعة الإسلامية، لكن يجب عدم المبالغة في التفاؤل، لأن هذا لا يعني التخلص التام من العادات والتقاليد القديمة فيما يتعلق بالزواج ونظام الأسرة[١]، والدليل على إلتزام أهالي المنطقة بتطبيق الشريعة في الزواج ما أورده صاحب الأنيس المطرب عندما ذكر

---

[١] نعيم قداح، المرجع السابق، ص ١٧٣.
[٢] الوزان، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٥٩، ١٦٠؛ وكذلك كرفجال، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٦٩.
[٣] للمزيد: ينظر الفصل الثاني، ص ١٤٣.
[٤] محمود سلام زناتي، مرجع سابق، ص ٧٥.
[١] للمزيد حول تعدد الزوجات، راجع ما ورد في الفصل الثاني، ص ١٥٥ وما يليها.

إصلاحات عبد الله بن ياسين على أثر وصوله إلى قبائل جدالــة برفقــة أميــرهم إبراهيم بن يحي الجدالي.

ومن خلال إستنطاق المصادر التاريخية القليلة يتبين أن قبائــل صــنهاجة قدماء في الإسلام، لكنهم غير قادرين على التخلي عن هذا الموروث الثقافي الذي لازمهم حتى وصول هذا الداعية إليهم. ويورد محمود كعت نقلاً عن الإمام عبــد الرحمن السيوطي قوله :"...وقال له الشيخ ولك أبناء كُثر نحو مائة رجــل كلهــم يتبعون أمرك في دولتك ثم يعكسون الأمر بعدك والعياذ بالله حتى يصــير الأمــر ملكاً عضوضاً"(٢). وهذا دليل آخر على عدم إلتزام بعض أهالي السودان الغربــي بتعاليم العقيدة الإسلامية في موضوع الزواج، وقد تعمد الباحث أن يستشهد بملــك السنغاي الأسكيا محمد الكبير الذي ضُرب به المثل هو الآخر في التقوى والصلاح ومراعاة حدود الله، غير أنه كان مفرطاً في عدد الزوجات الذي يتضح من خــلال النص الذي أورده كعت بأن له مائة ولد، يعتقد الباحث أن مــا أورده كعــت، قــد يكون صحيحاً إذا تعددت زوجات الأسكيا وتجاوزت مــا هــو محــدد بالشــرع الإسلامي.

وهكذا بدأ تأثير المؤثرات العربية الإسلامية، يظهر بوضوح فــي مجــال عادات الزواج ونظام الأسرة، حيث بدأت مجتمعات السودان الغربي في الإقــلاع عن عاداتها السابقة، والإلتزام بضوابط الشرع الإسلامي في عدد الزوجات، وهذا في حد ذاته يعتبر تغيراً في نظام الأسرة والزواج، وقد رفع الإسلام مــن مكانــة المرأة. ذلك أن الإسلام حباها بالكثير من التقدير، وأعلى مركزها، ورفعهــا إلــى المكانة السامية الجديرة بها في المجتمع، كذلك أحاط الأسرة بسياج مــن الحمايــة وكفل لأبنائها التربية الإسلامية الصحيحة، كما أنه وضع نظامــاً عــادلاً لتوزيــع الإرث بين أفراد الأسرة إذا ما توفي أحد أفرادها، وما من شــك فــي أن البنــاء الأسري في هذه المجتمعات قد تأثر إلى حد بعيد بتعاليم الإسلام ومبادئه. ورغم أن النظام الإسلامي لم يتجذر في هذه المجتمعات بشكل نموذجي، ولكن لا شك في أن

---

(٢) محمود كعت ، مصدر سابق ، ص ١٣.

التغيير الذي حدث لم يكن بالقليل، والصراع بين الموروث الثقافي القديم والثقافة الوافدة يظل مستمراً فترة طويلة[١].

أما المرأة نفسها في هذه المجتمعات، فقد كانت أمة للرجل، لكنها مارست حريتها بأشكال مختلفة ليس للقيم والأخلاق أية قيمة فيها. فالمعتقدات التقليدية المحلية لا تتقيد بالقواعد الأجتماعية، ولا تخضع لأي عرف في مظهرها الخارجي، يشتريها الرجل بماله، ولا حق لها في المهر المدفوع، لهذا فهي تساوي بالنسبة لعائلتها ثروة تجارية عليهم أن يستفيدوا منها[٢]، وبما أن نظام تعدد الزوجات تقليد متوارث في المجتمعات ذات المعتقدات التقليدية المحلية، الهدف منه إكثار النسل، والحفاظ على التوازن الإجتماعي، فإن العدد القليل من الأثرياء والشيوخ يقتنون عدداً كبيراً من النساء الجميلات[٣]. ومن الطبيعي أن تعدد الزوجات لدى الشيوخ بشكل خاص، يترتب عليه أخطار إجتماعية وأخلاقية، منها عدم قدرة الشيخ معاشرة كل نسائه أن هدفه ليس المعاشرة، لكن الإكثار من الأولاد لغرض إقتصادي والعمل في مزارعه، لذلك يفتح الباب أمام غيره من أبناء المجتمع لمعاشرتهن وينتج عن ذلك جيل ليس من صلبه، وهذه في حد ذاتها قضية أخلاقية وإجتماعية، تؤدي بالمجتمع إلى حافة الهاوية من خلال إختلاط الأنساب، وهو المبرر الذي كان يعتمد عليه الأفارقة في تنسيب الإبن لأمه وليس لأبيه لأنهم كما سبق الإشارة متأكدون من أنه إبن أمه، لكنه مشكوك في أبيه.

ولهذه الأسباب مجتمعة نجد أن المرأة يتولد لديها الشعور بالإنتقام لنفسها من هذه العبودية التي أرادها لها الرجل. فتعيش عارية وتستسلم لكل رجل يقصد التسلية، أورغبة منها في الحصول على المال لتؤمن به متطلباتها. لذلك كان الزنا أحد مظاهر المجتمعات ذات المعتقدات التقليدية المحلية.

وبترسخ المؤثرات العربية الإسلامية، الغى الدين الإسلامي هذه الممارسات غير الأخلاقية التي تحط من شأن المرأة، على الرغم من أن بعض البحاث

---

[١] شوقي الجمل ، مرجع سابق ، ص ١٥٩.
[٢] للمزيد حول هذا الموضوع ، ينظر : الفصل الثاني ، ص ١٤٢ وما يليها.
[٣] نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ١٨٨.

والكُتاب قد تحفظوا فيما يتعلق بنتائج التأثير الإسلامي على المرأة الإفريقية، نظراً لما يراه البعض من تهاون بعض المجتمعات الأفريقية الإسلامية ببعض المرتكزات الأساسية في الدين الإسلامي، غير أن نعيم قداح يرى ذلك مُرضياً عندما يقول :" ويبدو أن التنظيم الإسلامي لحياة المرأة الأفريقية قد إتسم بشيء من النظام الأخلاقي المتماسك، إذا ما قورن بالمظاهر الوثنية الخلاعية"[1].

فمن المظاهر التي رفع بها الإسلام قيمة المرأة، أن المهر أصبح من حق المرأة، وقد يقاسمها فيه أهلها، إلا أن مؤخر الصداق قد أضحى حقاً أساسياً تحصل عليه المرأة عند الطلاق.

ومن الواضح أن الشرع الإسلامي يتبنى في هذا الخصوص، موقفاً يختلف عن التقاليد القبلية الأفريقية. فللطلاق في الشرع الإسلامي شروط معينة ليس من بينها رد المهر. ومع ذلك فإن الطلاق في ظله قد يستتبع رد المهر أو جزء منه، فللرجل إذا طلق زوجته قبل الدخول المطالبة بنصف المهر، أما إذا حدث الطلاق بعد الدخول فلاحق له في المطالبة بشيء منه لقوله تعالى:"﴿ وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾[2].

ومن المظاهر التي رفع بها الإسلام من قيمة المرأة، أنه أصبح لها الحق في الميراث على خلاف ما كان متوارثاً بالمجتمعات الأفريقية، وهو حرمان المرأة من الميراث، أو على الأقل عدم المساواة في الميراث بين الذكور والإناث – وهنا أقصد بعدم المساواة ليس كما هو منصوص عليه في الشرع الإسلامي (للذكر مثل حظ الأنثيين)، لكن الذي يقصده الباحث، ما هو متوارث في هذه المجتمعات، فمثلاً الماشية حق للرجال ليس للنساء فيه نصيب، ويصل الأمر في بعضها إلى حد حرمان المرأة من تلك الماشية ولو عن

---

(1) نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ١٨١.
(2) سورة البقرة ، آية ٢٤١ .

طريق آخر غير الميراث[1]. ففي الوقت الذي نجد فيه أن الرجال لدى قبائل الأشانتي يتقدمون على النساء في تركة الرجل المتوفى، نجد أن النساء لدى قبائل السرير لا حق لهن في الميراث، وإذا لم يوجد في الورثة إلا نساء فإن كبراهن ترث، وعند وفاتها تؤول تركتها إلى فرعها من الذكور[2].

وبخلاف ما تجري به التقاليد القبلية يقر الإسلام للنساء – ولا سيما البنات والأمهات والأخوات – بالحق في الحصول على نصيب من التركة، وترث المرأة مثلها مثل الرجل وإن كان نصيبها غالباً أقل من نصيبه تطبيقاً للآية الكريمة ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[3]، وقوله تعالى :﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ ﴾[4]، وقوله تعالى :﴿ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ ﴾، ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ ﴾[5].

والجدير بالذكر أن التغيير الذي حدث لدى هذه المجتمعات بفعل التأثير العربي الإسلامي أدى إلى أن إعتُرف للمرأة بحق المشاركة في التركة، وبدأت المجتمعات القبلية تتجه تحت تأثير الإسلام إلى الإعتراف للنساء بحق الميراث، رغم المقاومة الشديدة لدى بعض الجماعات. فهناك مجتمعات إعتنقت الإسلام، ولا زالت مع ذلك تنكر عليها حق الميراث، وهناك مجتمعات إعترفت تحت ضغط الإسلام، للنساء بالحق في الحصول على نصيبهن من التركة، غير أن هذا النصيب يقل في العادة عن النصيب المقرر لهن في الشرع الإسلامي[6]، وكثيراً ما يتحايل كبار السن في هذه المجتمعات للحيلولة دون وقوع الأموال بين أيدي النساء عن طريق الميراث، من ذلك أن يوزع الرجل ثروته على أبنائه أثناء حياته حتى يحول دون بناته والحصول على جزء منها.

---

(1) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٦٣ .
(2) المرجع نفسه ، ص ١٦٤.
(3) سورة النساء ، آية ١١ .
(4) سورة النساء ، آية ١٢.
(5) سورة النساء ، آية ١٢.
(6) محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١٦٥.

والباحث لا يرى حرجاً في ذلك طالما أن هذه المجتمعات تقبلت بعض المؤثرات العربية الإسلامية، وبدأت تتقبل بعض نصوص الشرع الإسلامي، لأنه كما سبق وأن تم الإشارة إلى أن المهم أن يتقبل الناس المفهوم أو الثقافة، ولكن ترسخها وإعطاء النتائج الإيجابية يحتاج إلى وقت، حتى تتخلى هذه الجماعات عن مفاهيمها الموروثة بل وتنفر منها وتصبح جزءاً من ماضيها غير المرغوب، ولمجمل هذه العادات والتقاليد الأفريقية.

والتغييرات التي حدثت في هذه المجتمعات بفعل المؤثرات العربية الإسلامية يُجملها توماس أرنولد في الآتي :" وقد إتضح ما تقدمه حضارة إفريقية الإسلامية إلى الزنجي الذي تحول إلى الإسلام، وضوحاً يبعث على الإعجاب... إن أقبح الرذائل وهي أكل لحوم البشر، وتقديم الإنسان قرباناً ووأد الأطفال أحياء – تلك الرذائل التي نجد ما يبرر الإعتقاد بأنها كانت في وقت ما منتشرة في كل إفريقية، ولا يزال في بقاع كثيرة منها، حتى تلك الجهات التي لا تبعد عن ساحل الذهب وعن مواطننا – قد إختفت فجأة وإلى الأبد. والمساكنون الذين كانوا يعيشون حتى ذلك الوقت عُراة بدأوا يرتدون الملابس بل يتأنقون في ملابسهم، والمساكنون الذين لم يغتسلوا قط من قبل، بدءوا يغتسلون، بل يكثرون من الإغتسال؛ لأن الشريعة المقدسة تأمر بالطهارة،... وبازدياد النشاط والمعرفة تصير الأمم إمبراطوريات... كما أصبح تأمين الناس على أملاكهم وأرواحهم أكثر من ذي قبل وتنشأ مدارس أولية...، حتى لو أن هذه المدارس إقتصرت على تعليم القرآن، لكانت ذات قيمة في نفسها، وقد تكون خطوة في سبيل ما هو أنظم منها بكثير، وقد أصبح المسجد الجيد البناء النظيف، بما فيه من أذان للصلاة خمس مرات في اليوم، وقبلة تتجه إلى مكة وإمام وصلاة جمعة، مركزاً للقرية بدلاً من دار عبادة أوثان أو اليويو ذات المنظر البشع. وقد طغت عبادة الله الواحد القهار... وبلغت اللغة العربية، وهي اللغة التي تكتب بها دائماً الكتب الدينية الإسلامية، حداً يفوق كل وصف من الغنى والجمال. وإذا ما تعلموا هذه اللغة، أصبحت لغة التخاطب بين قبائل نصف القارة. وتستخدم كمقدمة لدراسة الأدب، بل

هي أدب في ذاتها، وهي إلى ذلك لغة شريعة وقانون مكتوبة حلت محل نـزوات شيخ القبيلة الإستبدادية – وهذا تغير يعتبر في ذاته تقدماً هائلاً في الحضارة"[1].

وبما أن التغير الإجتماعي عملية مستمرة ما وجُدت الحياة الإنسـانية، وأن هذا التغير محكوم بقوى داخلية وخارجية تؤثر عليه سلباً أو إيجابـاً. فقـد كانـت المؤثرات العربية الإسلامية التي وصلت إلى المنطقة منذ القرن الأول الهجـري / السابع الميلادي – من ضمن القوى الخارجية ذات التأثير القوي بما تحملـه فـي طياتها من مبادئ سامية وخير للبشرية، في مجال التغيير الإجتماعي في السـودان الغربي، إذ أثرت في جميع مناحي الحياة، والتغير الذي أحدثته فـي كثيـر مـن العادات التي تم استعراض نماذج منها، لأن الدراسة لا تتسع لاسـتعراض كافـة العادات والمثل الإجتماعية، كون الباحث يسعى إلى إبراز التغيير الذي أحدثته هذه الثقافة في هذه المجتمعات بالإعتماد على ما أوردته المصادر التاريخية، وما نقلـه المؤرخون عن كثب عن حياة هذه المجتمعات قبل وبعد أن وصلها نور الإسـلام ليظهر مدى تأثير هذه الثقافة على المجتمعات التي إعتنقت الإسلام، وذلك لإثبـات الفرضية التي قامت على أساس أن جزئيات من الثقافة العربية الإسلامية تناغمت مقولاتها مع العقلية الأفريقية، مثل أن الجزاء يتم وفق الأعمال والعقاب يكون فـي الآخرة، وتحريم الخمر وكافة المسكرات أمر مقنع لكونه يُذهب العقل فينتج عنـه التصرف اللا مسؤول، كما أن الموافقة على تعدد الزوجات مع التحديـد، وإقامـة العدل بينهن، أمر مقبول طالما يُبعد عن ممارسة الرذيلة الذي يؤدي إلى إخـتلاط الأنساب، ومحاربة الإسلام للعديد من الظواهر السيئة مثـل العـري، والسـفور، والإختلاط بين الجنسين، وغيرها من الثقافات والعادات التي تتعارض مـع روح العقيدة الإسلامية، يجعله متفوقاً على غيره من الأديان، كل ذلك فعـلاً أدى إلـى تلاقح ثقافته مع الموروث المحلي الأفريقي، رغم أن إلغاء الكثير من العادات تـم بصعوبة وبشكل بطيء، ولكن في النهاية تحقق الغـرض مـن إنتشـار العقيـدة الإسلامية، فتغيرت صورة هذه المجتمعات والتي بدأت تشمئز من عاداتها السابقة،

---

[1] أرنولد ، مرجع سابق ، ص ٣٩٧ ، ٣٩٨.

وكما أثرت الثقافة العربية الإسلامية على عادات وتقاليد هذه المجتمعات، فبطبيعة الحال سيشمل هذا التأثير كافة المجالات الأخرى مثل مراسيم الأحتفالات بالمناسبات الدينية، وطريقة الحكم، وفيما يلي استعرض نماذجاً من هذه المراسيم، بعد أن تأثرت إيجابياً بالمؤثرات العربية الإسلامية.

أولاً: الاحتفال بالمناسبات الاجتماعية:

١. **الزواج:** تختلف عادات الزواج ومراسيمه في السودان الغربي، من منطقة لأخرى، وإن إشتركت في بعض الجوانب. ففي مدينة جني كانت تتم مراسيم الزواج بأن يخطب الرجل المرأة من وليها أو ممن ينوب عنها ويقدم العريس إلى عروسه صداقاً يختلف من شخص لآخر حسب إمكانياته المادية، فقد قدم على أبو جمعة الطرابلسي قاضي قُندم إلى زوجته إبنة شيخ (قندام المام) أربع أيلات مهراً، وقد يقدم المهر في هيئة ذبيحة[١]. كما يقدم العريس أصنافاً أخرى من الهدايا إلى العروس وإلى أهلها، وتدق طبول الفرح ويستمر الفرح سبعة أيام يقدم فيها العريس لضيوفه صنوف الطعام، والإنفاق في هذه المناسبة يعود إلى حالة العريس الإقتصادية ومكانته الأجتماعية. كما أن مؤسس مملكة السنغاي سني علي، أجلس معه على فراش واحد إبن سلطان جني عندما علم سني علي أن والده مات في أثناء الفتنة، ثم خطب منه أمه، واستمرت مراسيم هذا الزواج سبعة أيام، قدم لزوجته جميع أنواع الحُلي، وأكرم ضيوفه، وزف عروسه على حصان مُسرج، أهداه بعد ذلك لإبن زوجته سلطان جني بجميع مستلزماتها فأصبحت فيما بعد عادة عند أهل جني[٢].

وفي فوتاتورو، يتم عقد الزواج في اليوم المحدد الذي يطلق عليه الفولان "ينغي كورتوغو"، في بيت أهل الفتاة أو في المسجد الجامع أو أمام بلاط الملك. ويقوم أمام المسجد الجامع أو من ينوب عنه بإعلان المهر المقدر على الفتاة أمام الحضور، ويتلو شروط النكاح المسنون بأركانه الأربعة. أي الطلب والموافقة

---

(١) عبد الرحمن السيوطي ، مصدر سابق ، ص ٣٧٩ ؛ وكذلك الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ٤٩.

(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٥.

والمهر والشهود العدول، ثم يتلو عليهم مستوجبات النكاح وفضائله بمدلول أيـات قرآنية وتوجيهات الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم الـدعاء للعريسـين بالسـعادة والحياة الزوجية الهانئة، يقوم على أثرها المقاتلون التقليديون القدامى بإطلاق نـار البنادق في الهواء يعلنون بذلك عن النصر المحقق فـي شـأن الـزواج، وتنتقـل العروس إلى مسكن زوجها في آخر ذلك النهار أو بعد صلاة العشاء، وبعد ذلـك بليال وجيزة، حسب إستعداد العريس وعائلته من حيث تجهيز البيت الذي يسـتقبل فيه عروسه[1]، وتقوم نساء، غالباً من الطبقة الإجتماعية الثالثة[*] في حُكم العادات والتقاليد الفولانية، يترأسهن أحد كبار عائلة العروس، ويكون صديق والـدها فـي الغالب بمرافقتها إلى بيتها الجديد، حيث يستقبلها نظراؤهم فـي نفـس التشـكيل والطبقة من عائلة العريس لأن العريسين متكافئان في الـزواج بقـانون العـادات الفولانية، وبعد إنتقال الفرح إلى بيت العريس وقيام أفراد عائلته باستقبال عروسه والمرافقين لها، يقوم الزوج بذبح ثور أو ثورين أو كبشين علـى الأقـل تكريمـاً للزوار المرافقين للعروس، ينتهي الحفل في اليوم الثاني من تاريخ إنتقال العروس إلى بيتها الجديد، بعد ذلك يغادر الجميع تاركين العروس في كفالة زوجها[2].

وهنا تبدو التأثيرات الإسلامية واضحة، ولعل ذلك بسبب أن الفولان كـانوا أسبق إلى الإسلام، إعتنقوه وعرفوا مبادئه وتحمسوا لنشره، يُلاحظ ذلك من خلال إقامة الفرح، ودور المسجد والفقيه الفاعل في هذه المناسبة يشبه تمامـاً مـا هـو موجود في مناسبات الزواج العربية الإسلامية.

أما جماعات الهوسا فلديهم مراسيم تتعلق بالخطبة وأخرى للزفـاف، ويـتم الإحتفال بالخطبة في منزل والد الفتاة، وتكون على نفقة الخطيـب الـذي يرسـل كميات من ثمار الكولا والحلوى لتوزيعها على الأصدقاء والجيران والأقارب وفي يوم الخطبة يتوافد المدعوون، ثم يبدأ الحفل حيث توزع الهدايا والحلـوى وقبـل

---

(1) باري ، عثمان برايما ، جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الأفريقي ، دار الأمين ، القاهرة ، ٢٠٠٠ م، ص ٣٥٢ ، ٣٥٣.

(*) وهي الطبقة التي تحترف مهنة صيد الأسماك أو التجارة في بلاد ماسينا ، ويُعرفون هناك : بمركابي ، ويُطلق عليهم في أوساط قبائل "البامبارا" إسم بوزو ، والسراكولي ، يسمونه سومو ، للمزيد ينظر : عثمان برايما باري ، مرجع سابق ، ص ٣٤٢.

(2) المرجع نفسه ، ص ٣٤٢ ، ٣٤٣.

الزفاف يقوم العريس بأهداء عروسه عدداً من الثيـــاب، وكميـــة مـــن الصـــابون والروائح العطرية[١].

ويختلف المهر من جماعة لأخرى، وتتحكم فيه عدة إعتبارات مثل المركز المالي والإجتماعي لكل من الرجل والمرأة، لكن المهم ليس في المهـــر بـــل فـــي الهدايا المختلفة التي تشكل ظاهرة بارزة لدى جماعات الهوسا، فهناك هدايا العيدين (الفطر والأضحى)، ونقود التحية، ونقود الـــدعاء، ونقـــود تحديـــد يـــوم العقـــد والصداق[٢]، وبعد ذلك يُحدد مبلغ آخر لعقد القرآن، ويشمل هذا المبلغ قيمة ثمـــن جوز الكولا الذي يقدم في الحفل للضيوف والأقارب، كما يدفع العريس مبلغاً مـــن المال للشيخ الذي يعقد القران، ثم تُرسل العروس إلى منـــزل زوجهـــا[٣]. ومـــن العادات المرعية لدى هذه الجماعات، أن الزوج يستحي من والد زوجته ووالـــدتها ويحترمها إلى حد كبير، وتستحي الزوجة أيضاً من والد زوجها ووالدته، كمـــا أن الزوجة لا يمكن أن تدعو زوجها بأسمه أو إسم والده أو والدته، بل تخاطبه بقـــول "مالم" وهي مشتقة من الكلمة العربية "معلم"، وهنا يظهر أثر المـــؤثرات العربيـــة الإسلامية في هذه الجماعات[٤].

أما طقوس الزواج في تنبكت، فيغلب عليها الطابع الإسلامي، فمن عاداتهم أن يتقدم العريس، ويخطب عروسه من أبيها فإذا وافق أكمـــل الفـــرح، وتكـــاليف الفرح قد يساعد فيها السلطان إذا كان صاحب المناســـبة مـــن ذوي الجـــاه لـــدى السلطان مثلما فعل محمود كعت عندما أراد تزويج بناته الأربعة وأبناءه الخمســـة، طلب مساعدة الأسكيا محمد الكبير الذي لم يتأخر في ذلك[٥].

وفي مدينة جاو عاصمة الأساكي، فإن الإحتفال بمناسبات الزواج مثله مثل بقية المدن الإسلامية الأخرى، من حيث الخطبة والتجهيز للفرح والمهـــر وإقامـــة

---

(١) عبد الله عبد الرزاق ابراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٤ ، ٢٠٥.
(٢) محمد مصطفى الشعيني ، مرجع سابق ، ص ١٥٠ ، ١٥١.
(٣) عبد الله عبد الرزاق ابراهيم ، مرجع سابق ، ص ٢٠٥.
(٤) المرجع نفسه ، والصفحة.
(٥) محمود كعت ، مصدر سابق ، ص ١٠٨ ، ١٠٩.

الفرح، إلا أن زواج الملوك يختلف عن زواج العامة من حيث الإعداد والبذخ والحُلي وتقديم الولائم للأحباب والأصدقاء[1].

وكان من عادة ملوك السنغاي في بعض الأحيان، أن يتزوجوا من بنات الملك الذي يغزونه، فقد تزوج الأسكيا محمد الكبير بنت ملك كانو، عندما غزاه، وفي بعض الأحيان يزوج ملوك السنغاي بناتهم إلى كبار التجار والأثرياء، حتى وإن لم يكونوا من البيت السلطاني، فقد زوج الأسكيا محمد الكبير إثنتين من بناته لأخوين من كبار التجار[2].

وبالنسبة لمراسيم الفرح، تحمل العروس التي تزف إلى ملوك السنغاي معها العبيد والإماء، والأثاث والأمتعة، وأدوات كلها من ذهب وقلائد وغيرها من أدوات العروس، وهو مافعله تماماً قائد أسكيا داوود عندما تزوج نار بنت سلطان مالي بعد إنتصاره عليه[3].

٢. الإحتفال بالمولود وختانه:

يعطي أهالي السودان الغربي أهمية كبرى لمثل هذه المناسبات الإجتماعية، سيما وأن هذه القبائل والجماعات عُرِف عنها ميلها الغريزي إلى الفرح والبهجة، يذكر الوزان أن أهل تنبكت فطروا على المرح... كما أنهم تميزوا بالعزف على آلات الطرب والرقص[4]. لذلك وجدوا ضالتهم في التعبير عن ذلك من خلال الحفلات التي يقيموها في أعراسهم أو عند قدوم مولود جديد، وعند ختانه.

ويختلف الإحتفال بالمولود من منطقة لأخرى، حسب عادات وتقاليد كل جماعة، ففي بعض مناطق السودان الغربي عندما يأتي المولود فإن والداه يطرحانه أرضاً في بيت مظلم بدون غسله ويمكث ليلة تامة إلى الغد، وإذا ولد لهما مولودان في آن واحد فالذي يُبتدأ به الغُسل يعتبر الأكبر، وهذا ما حدث لعلي

---

(١) الهادي الدالي، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء، ص ٥٢.
(٢) الوزان، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٦٦، ١٧٣.
(٣) السعدي، مصدر سابق، ص ٥٣.
(٤) الوزان، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٦٧.

كلن وسلمان نار، إبني سلطان جاو قبل أن يضمها موسى لأملاكه ضمن مالي، فكان علي الأكبر عن سلمان نار[1].

وقبل أوان الولادة، تستعد الأم لأستقبال مولودها، بصنع فرش جديد للمولود من صوف الأغنام، وعندما يحين موعد الولادة تقبله قابلة وتغسله بالماء الدافيء، وتلفه بقطعة قماش صوفية بيضاء، وتعصب رأسه بقماش من الصوف، ثم تعصبه بعصابة صوفية أخرى، وتسقيه أربع ملاعق من زيت الزيتون المخلوط بالماء فتكون أول ما يدخل جوف المولود الجديد[2].

وتجتمع نساء الحي والأقارب عند أم المولود مرددين الأغاني والأهازيج التي تخص المناسبة، تعبيراً عن الفرحة، محملين بالهدايا، متمثلة في الأقمشة والنقود، ويقوم والد المولود بذبح شاة وإقامة وليمة يدعو لها الأحباب والأقارب وحفظة كتاب الله[3].

وإحتفاء بالمولود يقدم له والده وأصحابه بعضاً من الذهب الذي يصبح ملكه عندما يبلغ سن الرشد، يذكر محمود كعت أن ليلة ميلاد القاضي محمد، "ما أصبح في ليلة ولادته إلا وألف مثقال ذهباً بات في ملكه من ضيافة الرجال الذين فرحوا بولادته لأنه أول مولود ذكر لأبي البركات الفقيه محمود أقيت"[4]، أما تسمية المولود ففي الغالب يسميه كبير العائلة، وعادة يُشتق إسمه من أسماء رجال العائلة المتوفين[5]، وفي ليلة الأربعين تحتفل الأسرة مرة أخرى بالمولود، وتُخضب كفه بالحناء وإن كانت أنثى تخضب يديها ورجليها. ولدرء العين والحسد والشياطين، تُعلق في رقبة الطفل وعلى صدره قلادة تحتوي على خمسة أحجبة موضوعة داخل جلد لونه أحمر، من الفيلالي، ومنهم من يزين تلك القلادة بترصيعها بالودع

---

(1) الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ٦٢ ، ٦٣.
(2) المرجع نفسه ، ص ٦٣.
(3) المرجع نفسه ، ص ٦٣.
(4) محمود كعت ، مصدر سابق ، ص ٣٤.
(5) الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ٦٤.

وقرن غزال صغير وقطعة من الخشب على هيئة سمكة، أو يد فيها خمسة أصابع تُعرف بالخميسة أو تحوي مسحوقاً من الكمون، وأنواعاً من التوابل(١).

يعتقد الباحث أن هذا التقليد، هو نفسه التقليد السائد في المجتمعات العربية، فمن حيث تسمية المولود كان ولا زال سائداً ظاهرة تــولي كبــار الســن تســمية المولود ولا سيما في المجتمعات الريفية، وهو نوع مــن التقــدير لكبــار الســن باعتبارهم منبع الحكمة في العائلة.

أما إتخاذ القلادة والأحجبة والخميسة وقرن الغــزال، والســمكة والــودع وتعليقها للمولود، فهو تقليد ساد في المجتمعات العربية خصوصاً البدويــة منهــا، بهدف درأ الحسد والعين الشريرة وإبعاد شرور الشياطين.

وقد انتقل هذا التقليد في شكله الإسلامي إلى المجتمعات الأفريقية حيــث أن مثل هذا التقليد سائد هو الأخر في المجتمعات ذات المعتقدات التقليديــة المحليــة الأفريقية، إلا أنه يختلف في محتواه، إذ أنهم يعلقون التمائم والودع والأحجبة التي تحتوي على بعض التعاويذ لدرء الحسد والعين الشريرة، والتــي يطلبونهــا مــن كجور الحسد، لكن الأحجبة العربية تحتوي على بعــض الأيــات القرآنيــة التــي يتحصلون عليها من الفقيه المسلم. وقد تقبل الأفارقة هذا التقليد كونــه لا يختلــف كثيراً عن تقاليدهم إلا في بعض التفاصيل البسيطة، لكن الهدف منها واحد. أما هذه المؤثرات فيعتقد الباحث أنها وصلت مع المهاجرين والرعاة الأمــازيغ والتجــار والفقهاء، الذين إستقر بعضهم في هذه المناطق بــين ظهرانــي ســكانها، فحــدث الأحتكاك بين العرب المسلمين وبين أهالي المنطقة، فحدث التأثير والتأثر بين هذه الجماعات.

كما يحتفل أهالي السودان الغربي أيضاً بمناسبة ختان أبنائهم، ففي بعــض القبائل يختن الأولاد بعد نهاية الأسبوع الأول ومنهم من يختن طفله في الأربعــين ومنهم من يصل عمر إبنه إلى الخامسة أو السادسة، وفي هذه المناســبة، يرتــدي الطفل أثواباً بيضاء مزركشة، ويُعلم الأقارب والجيران قبل ذلك، وفي اليوم المحدد

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٥.

للختان تقدم وليمة للمدعوين والضيوف، ويكون موعد الختان عادة عند الضـــحى، وبعد ما يُختن الطفل يوضع العضو الذكري للطفل في صفار البيض لكـــي يلتـــئم الجرح في وقت أسرع، بعد ذلك تنطلق الزغاريد أيذاناً بالفرحة والأبتهاج، يـــأتي بعدها النسوة لتهنئة الأم ومعهن بعض الهدايا يرددن عبارة (إن شاء الله بزواجـــه وطول أيامه)[1]، ويقوم بعملية الختان الحداد أو القصاص، بينما تقرع طبول التـــام تام، وتدوي أصوات الفرح بين المدعوين، ويعتبر الختان دلالة على بدء مرحلـــة الشباب، وتعتبر كلمة غير مختون شتيمة تعرض صاحبها للأستهزاء[2]،

وبعد قدوم المراكشيين إلى منطقة السودان الغربي، عندما إمتد سلطانهم إلى مملكة السنغاي، إنتهجوا النهج الذي كان أحمد المنصور الذهبي يفعله في مـــراكش عند ختان الأطفال، فقد جرت العادة أنهم يجمعون أطفال الفقراء ويقيمون لهم حفلاً عمومياً وبعد الإحتفال يختنوهم ويوزعون على كل واحدٍ منهم ثوباً وحصـــة مـــن اللحم[3].

من خلال هذه المظاهر المتبعة في الختان يظهر أثر التغيير على الكثير من عاداتهم التي بدأت تتأثر وبشكل كبير بالمؤثرات العربية الإسلامية.

ثانياً: الإحتفال بالمناسبات الدينية:

أما الاحتفال بالمناسبات والأعياد الإسلامية في بلاد السودان الغربي، فإنها لا تختلف كثيراً عن الشمال الأفريقي والمشرق الإسلامي، وذلك نتيجة المـــؤثرات العربية الإسلامية، يورد عبد الرحمن السعدي الكيفية التي يســـتقبل بهـــا أهـــالي السودان الغربي المناسبات الدينية بقوله :" وفي ليالي الأعياد يكون النـــاس علـــى قسمين...فالذين لهم أعمال رتيبة سهلة مثل كبار الملاك وبعض التجار والعلمـــاء فإنهم يسهرون حتى وقت متأخر من الليل، وكثيراً ما يجد المار في الطرقات أناساً يتسامرون، وقد أخذوا أمكنة جلوسهم على أرصفة الطرقات، أما الـــذين يقومـــون بأعمال مجهدة خلال النهار مثل أصناف العاملين في الحقول والأسواق والرعـــاة،

---

(1) المرجع نفسه ، ص ٦٦.
(2) نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ١١٤.
(3) الهادي الدالي ، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، ص ٦٦.

فهم يناموِن مبكرين في العادة...وتشبه أيام الأعياد الدينية عنـــدهم، يـــوم التتـــويج وجلوس الملك على العرش، إذ يبيت الناس بحاضرة الدولة، فيمـــا يشـــبه العيـــد، ويُسمع الصخب والغناء والرقص على دقات الطبول، في مختلف أنحاء المدينة"[1].

ومن المناسبات الدينية التي حرص مسلمو السودان الغربي أن يحتفلوا بهـــا ويحيطوها بقدر كبيراً من الإجلال والتبجيل عيد الفطر والأضحى، وشهر رمضان والمولد النبوي الشريف.

١.الإحتفال بقدوم شهر رمضان المبارك:

عندما يحل شهر رمضان المبارك ويثبت بالرؤية، يستقبله الأهـــالي بفـــرح وسرور، بعد أن إستعدوا له بصنوف الأطعمة والمشروبات، وفيه يكثـــرون مـــن العبادة، وفعل الخير، والتردد على المساجد، لأداء الصلاة في أوقاتهـــا، وصـــلاة القيام، وصلاة الفجر، ويزور بعضهم البعض في لياليه، ويكثرون من تلاوة القرآن الكريم وقراءة الشفاء للقاضي عياض، وخاصة في مدينة تنبكـــت وجنـــي وجـــاو وإقدز، وفي كُنجور[*] فإن أهالي البلدة يحتفلون بشهر رمضان وليلة القدر بـــتلاوة القرآن الكريم وكثرة الدعاء، وكان حاكم البلدة يشرف بنفسه على هذه المراسم.

يقول محمود كعت :"...وكنجور...بلد بأرض كيال بلد قاضي تلك الإقلـــيم وعلمائها لا يدخلها جندي ولا يسكنها أحد من الظلمة إلا ســـلطان كيـــال يـــزور علمائها وقاضيها في شهر رمضان من كل عام على عـــادتهم القديمـــة بصـــدقاته وهداياته [هداياه] ويفرقها عليهم وإذا كانت ليلة القدر يأمر بطبخ الطعام ثم يجعـــل المطبوخ في المائدة أي القدح الكبير ويحملها فوق رأسه وينـــادي قُـــراء القـــرآن وصبيان المكتب ويأكلونها تعظيماً لهم"[2].

كما تعود الأهالي أن يأتوا إلى أبواب المساجد قبل الغروب بحبوب التمـــر والخبز والحساء ليوزعوه على المحتاجين من الفقراء كما جرت العادة أنهم كـــانوا

---

(1) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٣١ ، ١٣٢ ؛ وكذلك عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي في عهد الأسقيين ، ص ١٢٩.
(*) كنجور : بلد بأرض كيال في مالي في فترة الدراسة ؛ ينظر : كعت ، مصدر سابق ، ص ١٧٩.
(2) المصدر نفسه ، ص ١٨٠.

في العشرة الأيام الأواخر يعتكفون في المساجد للعبادة وقراءة القـرآن[1]، وفـي حقيقة الأمر فإن الصوم يعتبر من أعظم الشعائر لدى أهالي السودان الغربي بمـا يتميز به من حركية ونشاط طوال هذا الشهر المبارك والأفارقة مثلهم مثل غيرهم من المسلمين العرب، قد يتسامحون في ترك الصلاة، أما الصـوم فـلا مجـال للتسامح فيه ومن لا يصوم لا يستطيع إظهار إفطاره أمام العامة، لأنه سـيتعرض إلى مضايقات إجتماعية شديدة الوطأة عليه، لذلك عندما يهل شهر رمضان يصوم الناس جميعاً وحتى صغار السن تجدهم يتبارون في صيامه تحت تشجيع الكبـار. والنشاط في لياليه يختلف من منطقة لأخرى ومن جماعـة إلـى أخـرى، فلـدى الفولانيين والولوف يُمنع منعاً باتاً إستعمال (التام تام) أي الطبـول وغيرهـا مـن الآلات الموسيقية لإعتقادهم أنها من أدوات الشيطان والشيطان فـي هـذا الشـهر المبارك مكبل بالأصفاد[2].

أما عند قبائل الماندنجو فإن شهر رمضان المبارك يحفل بسهرات الـرقص والغناء، ففي شهر رمضان من كل عام يحتفلون بعيد الماء (جيسـو) (Jy sou)، حيث يخرج الناس رجالاً ونساء صغاراً وكباراً إلى أقرب الأنهار لـيلا فيخلعـوا ملابسهم ويتطهروا ثم يعودوا إلى قراهم في يد كل واحد منهم إنـاء فيـه مـاء، وعندما يلتقي بأي كان في القرية يغمس أصابعه في الماء تطهراً ثـم تبـدأ حفلـة الرقص والغناء إلى الصباح حيث يتم أختيار أجمل فتاة وتنتهي الحفلة[3].

مما سبق يتضح بما لا يدع مجالاً للشك أن أهالي السودان الغربي يعظمون هذه المناسبة المباركة، ولكن مع ذلك لا زالوا يحافظون على بقايا ممارسات مـن السلوك الأفريقي القديم، التي ظلت تعكر صفو مثل هذه المناسبات الدينية، لكنها ما تلبث أن تتلاشى بفعل قوة التأثير الإسلامي في المنطقة، لأن الناس يمارسون مثل هذه الطقوس الغريبة، فقط بسبب عدم تعمقهم في أصول العقيدة الإسلامية.

---

[1] الهادي الدالي، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء، ص ٨٣.

[2] جالو، حسن سعيد، تأثير الديانات الأفريقية في مسلمي بلاد السودان، جامعة الزيتونة، تونس، ١٩٩٦م، أطروحة لنيل شهادة الدراسات المعمقة، ص ١٠٩.

[3] Delafoss, Maurice, Les relation Maroco Africaines Revue du Monde Musulman, N° Paris, 1910, pp 418, 427.

أما ليلة القدر، فكان لها طابعها الأفريقي الخاص، والأفارقة في ذلك مثل المغاربة وأكثر أهل السنة، يعتقدون في كون هذه الليلة ليلة السابع والعشرين من رمضان من الليالي المحببة لأنها خير من ألف شهر. لذلك يشرعون في الأستعداد لها من بداية الشهر، حيث تقوم النساء بصنع خبز بدون خميرة ومُحلى بالعسل أو السكر في بعض الأحيان. ويذهب الشيوخ والكهول إلى المساجد للصلاة، ويخرج الشباب في جماعات بحثاً عن الخبز المبارك الذي يسمونه شوبال (chobbal)، يُصنع خصيصاً لهذه الليلة. ويطرق الشباب أبواب الديار وهم يرددون: " يا الله يارحمان صلى على محمدنا، ياجولوبي ياهوروبي صلى على محمدنا، سكرتوبي مدرتوبي صلى على محمدنا الخ..." ومعنى ذلك في الفلانية هو : يا من يصومون ويصلون، صلوا على محمدنا، ويا من يزكون بنوعيها، زكاة الفطر وزكاة المال صلوا على محمدنا، فتخرج النساء من منازلهن ليتصدقن بالخبز الذي صنعنه ويقدمنه للشباب[1].

٢.الإحتفال بعيدي الفطر والأضحى:

تبدأ الإحتفالات بعيد الفطر المبارك بمجرد رؤية الأهالي الهلال، فيقصد العدول من الرجال إلى المشور(*) للأدلاء بشهاداتهم ويتم الإعلان عن رؤية هلال العيد بإطلاق طلقات مدافع(*) وضعت في تنبكت خصيصاً لهذا الغرض، وقد نقلت هذه العادة من الشمال الأفريقي[2]، فتهتز المدن وخاصة مدينة تنبكت بالتهليل والتكبير وتعلو زغاريد النساء تعبيراً عن فرحتهن بقدوم العيد، ويخرج السلطان لصلاة العيد في هيأة رسمية، ويحضر بنفسه الحفلات التي تستمر سبعة أيام[3]،

---

(١) حسن سعيد جالو ، مرجع سابق ، ص ١١٠.

(*) المكان الذي يلتقي فيه السلطان بمساعديه وأفراد رعيته للتشاور في أمورهم المختلفة ، ويعتقد الباحث أن هذا الإصطلاح تحريف للفظ (المشورة) ، وشاورهم في الأمر.

(*) يعتقد الباحث أن إستخدام المدافع ، لم يكن موجوداً في تلك الفترة الزمنية، لكنه وصل إلى المنطقة بعد الغزو المراكشي للسنغاي وهو ما لم يوضحه الفشتالي.

(٢) الفشتالي ، مصدر سابق ، ص ٢٦٤ .

(٣) محمد الغربي ، مرجع سابق ، ص ٦٢٠ .

وبعد الأنتهاء من صلاة العيد يتصافح المصلون، ويتزاورون ويتصـــدقون علـــى الفقراء إبتهاجاً بهذا العيد[١].

أما في عيد الأضحى فكانت المدافع تطلق من أبراج قصبة تنبكت كما كان يحدث في جميع مدن المغرب، ويخرج الباشا إلى المصلى في موكبـــه الرســـمي ممتطياً جواده الأشهب وحوله رجال الدولة وقادة الجند وحملة الأعلام وأصـــحاب الموسيقى، وتنحر ضحيتا العيد الخاصتان بالباشا والقاضي وتُحملان إلى المدينـــة على ظهور الجياد السريعة، وتقام ألعاب الفروســـية، وتصـــدح الموســـيقى فـــي الطرقات ويخرج الناس لمشاهدة تلك الألعاب بملابسهم الجديدة[٢]. وتعود سلاطين السودان الغربي على أن يصلوا صلاة العيد، على حصائر لا يفرشونها إلا للعلماء تكريماً لهم[٣]. هذا وقد نقل إبن بطوطة صورة لمجتمع الســـودان الغربـــي أيـــام إزدهار مملكة مالي الإسلامية في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر المـــيلادي، وكيفية خروج السلطان لصلاة عيدي الفطر والأضحى فيقول :" وحضرت بمـــالي عيد الأضحى والفطر، فخرج الناس إلى المصلى، وهو بمقربة من قصر السلطان، وعليهم الثياب البيض الحسان، وركب السلطان وعلى رأسه الطيلسان، والســـودان لا يلبسون الطيلسان إلا في العيد ما عدا القاضي والخطيب والفقهاء، فإنهم يلبسونه في سائر الأيام، وكانوا يوم العيد بين يدي السلطان وهم يهللون ويكبرون، وبـــين يديه العلامات الحمر من الحرير، وينصب عند المصلى خباء، فدخل السلطان إليه وأصلح من شأنه ثم خرج إلى المصلى، فقضيت الصلاة والخطبة، ثم نزل الخطيب وقعد بين يدي السلطان وتكلم بكلام كثير، وهنالك رجل بيده رمـــحُ يبـــين للنـــاس بلسانهم كلام الخطيب، وذلك وعظ وتذكير وثناء على السلطان، وتحريض علـــى لزوم طاعته وأداء حقه"[٤]. من خلال هذه الصورة يُلاحظ مـــدى إحتـــرام أهـــالي المنطقة لهذه المناسبة، وذلك بارتدائهم أجمل الملابـــس، إضـــافة إلـــى مشـــاركة

---

[١] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢١٣ ، وكذلك محمد الغربي ، مرجع سابق ، ص ٦١٩ .

[٢] مجهول ، تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان ، نشر هوداس ، باريس ، ١٩٦٦ ، ص ١٤٠.

[٣] المصدر نفسه ، ص ١٦٠.

[٤] إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٦.

السلطان للعامة في مثل هذه المناسبات الدينية، كما يُلاحظ تبجيل السلطان للفقهـــاء والعلماء والخطباء وذلك بتميزهم عن العامة بلباس خاص في سائر الأيام، وكذلك إنتقال المؤثرات الإسلامية إليهم من خلا سيادة اللغة العربية التي هي لغة العبادة، فبالرغم من أن الخطيب أفريقي وله لغة القوم، فإنـــه يتحـــدث باللســـان العربـــي والترجمان هو الذي يقوم بترجمة الخطبة إلى من لا يعرفونهـــا، ووجـــود عـــادة التهليل والتكبير قبيل صلاة العيد وهي سُنة متعارف عليها في كافـــة المجتمعـــات العربية الإسلامية، وأصبحت تقليداً عندهم كونها جزءاً من مكملات العبادة.

كما يضيف إبن بطوطة صورة لمشاركة سلاطين السودان الغربي في هذه المناسبة بقوله :" ويجلس السلطان في أيام العيدين بعد العصر على البنبي، ويـــأتي السلحدارية بالسلاح العجيب من تراكش الذهب والفضة والسيوف المحلاة بالذهب وأغمادها منه، ورماح الذهب والفضة، ودبابيس البلور، ويقف على رأسه أربعـــة من الأمراء يشردون الذباب، وفي أيديهم حلية من الفضة تشبه ركـــاب الســـرج، ويجلس الفرارية والقاضي والخطيب على العادة، ويأتي دوغا الترجمـــان بنســـائه الأربع وجواريه، وهن نحو مائة، عليهن الملابـــس الحســـان وعلـــى رؤوســـهن عصائب الذهب والفضة، فيها تفافيح ذهب وفضة، وينصب لدوغا كرسي يجلـــس عليه، ويضرب بالآلة التي هي من قصب، وتحتها قريعات، ويُغني بشـــعر يمـــدح السلطان فيه، ويذكر غزواته وأفعاله، ويغني النساء والجـــواري معـــه، ويلعـــبن بالقسي"(١).

٣.الإحتفال بالمولد النبوي الشريف:

إكتسى الإحتفال بالمولد النبوي الشريف طابعاً مميزاً فـــي جميـــع منـــاطق السودان الغربي، وكان الأهالي وخاصة في المدن الكبرى مثـــل تنبكـــت وجنـــي ونحوها يخرجون ليلة المولد النبوي إلى الشوارع يمدحون الرسول صلى الله عليه وسلم ويزينون المساجد ويخرج الناس رجالاً ونساءً ومعهم حرائـــرهم وايمـــاؤهم ويرتدون أبهى ملابسهم وزينتهم، وتجري حلقات المديح أمـــام أبـــواب المســـاجد،

---

(١) ابن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٦.

ويضربون الطبول في مواضع معروفات، ويركب الفرسان على خيولهم، ويلعبون بهم إلى ثلث الآخر من الليل[1].

ويروي عبد الرحمن السعدي أن الشيخ سيدي أبي القاسم التواتي الذي كان من فقهاء توات الذين إستقروا في تنبكت، وهو شيخ ذو كرامات، وعمل إماماً للجامع الكبير حتى وافاه الأجل عام ٩٥٣هـ / ١٥٢٨م أنه كان يُطعم الطعام، وأكثر طعامه للمداحين لشدة محبته لمدح النبي صلى الله عليه وسلم[2].

ويروي محمود كعت أن أهالي تنبكت كانوا يجتمعون في الأعياد الدينية في مكان إسمه كَلصنُخْ[*] إتخذوه موضعاً يمتدحون فيه النبي صلى الله عليه وسلم[3].

ومن القصائد التي كانت تُنشد في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم في مولده الشريف، قصيدتا البردة والهمزية للبوصيري، والقصائد العشر ينيات للفزاري بتخميس إبن مهيب[4].

كما تذكر المصادر التاريخية أن الشعراء كانوا يتبارون في تدبيج القصائد التي تمدح رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد كان الفقيه محمد بابا بن محمد الأمين بن حبيب التنبكتي، ينشيء قصيدة مدح في كل ذكرى مولد نبوي، وذلك قبل وفاته بخمسين عاماً، وقد توفي عام ١٠١٤هـ / ١٦٠٥م[5].

أما في مناطق المغرب الأقصى أيام السعديين، فقد إكتسى المولد النبوي بطابع خاص بحيث أتُخذ عيداً رسمياً للدولة[6]، فقد كانت تصدر الأوامر سنوياً لأقامة أعياد المولد النبوي الشريف على أنماط من الإحتفال يقترحها المنصور

---

(١) مجهول ، تذكرة النسيان ، ص ١٥٧.

(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٥٩.

(*) مكان في مدينة تنبكت ، شُيد فيها مبنى سُمي "كَلصنخ" بناءاً على رؤية راها محمود بن عمر أقيت في منامه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول له : يا محمود إنه يقدم إليكم حفيدي في ثوب أخضر على ناقة سوداء في عينه اليسرى قرح وهو الذي يصلي بكم هذا العيد ، فإذا أتاكم فأنزلوه بموضع يقرب إلى الماء والمقابر وإلى المسجد الجامع وإلى السوق وبالفعل وصل إليهم الشريف أحمد الصقلي فوجدوه كما وصفه جده رسول الله صلى الله عليه وسلم فأكرموه وحملوه على عنقهم إلى موضع يقال له بوكر وأنزلوه هناك ثم قدموه إلى المصلى ، فصلى بهم العيد ولما رجع الشيخ وصل إلى الموضع الذي راه الفقيه محمود ، فامر تلامذته ببنائه وسماه كَلصنخ : للمزيد ينظر : محمود كعت ، مصدر سابق ، ص ١٨.

(٣) المصدر نفسه والصفحة.

(٤) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٥٦ ، ٥٨.

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢١٧ ، ٢١٨ وكذلك البرتلي ، مصدر سابق ، ص ١١١ ، ١١٢.

(٦) محمد الغربي ، مرجع سابق ، ص ٦٢١.

الذهبي نفسه على جميع الأقاليم المغربية بحيث تشمل كل أيام شهر ربيـــع الأول. وكان يُطاف في بعض المدن بالشموع الكبرى المزخرفة – ولا يزال هذا الطواف تقليداً حتى وقتنا الحاضر في مدينة سلا شمال الرباط – وتقرأ قصة المولـــد فـــي المشور والجوامع والدور، وتعمل الفرقة الموسيقية طيلة الشهر في بيوت الأغنياء، ويلقي الشعراء القصائد في مدح الرسول الكريم، والقصـــائد التـــي تشـــيد بمـــآثر الشرفاء السعديين، وكان حكام النواحي يتصدقون أو يهبون من بيت مال الدولة في أيام العيد[1].

وكانت لديهم مناسبات أخرى دينية مثل الإحتفال بـــأول الســـنة الهجريـــة وعاشوراء[2]، كما يحتفلون بيوم ختم القرآن الكريم في الجامع الكبير الـــذي كـــان يصادف دائماً أحد أيام الجمع[3].

يُستنتج مما سبق أن الثقافة العربية الإسلامية، إســـتطاعت أن تنفـــذ إلـــى مفاصل المجتمعات الأفريقية، وأن تحدث فيها الكثير من التغييرات، ولم تسع إلـــى هدم الأسس السابقة وتقويض القيم والعادات الأفريقية القديمة، بل عملت علـــى أن تلائم الدين الإسلامي، بحيث تنهي عما ينهى عنه، وتلتزم ما يشير به. لذلك شـــهد السودان الغربي مالم تشهده أكثر بقاع العالم الإسلامي الأخرى إحتكاكاً بين التقاليد المحلية والأحكام الجديدة؛ الذي أدى إلى ملائمة وإنصهار بينهمـــا وإلـــى ظهـــور المجتمع الزنجي الأفريقي الإسلامي ذي الخصائص المتميزة، والذي إنعكس بدوره على النظم السياسية السائدة آنذاك، وهو ما سيتضح في المبحث القادم.

---

(1) المرجع نفسه والصفحة.
(2) مجهول، تذكرة النسيان، ص ١٣١.
(3) السعدي، مصدر سابق، ص ٦٠.

المبحث الثاني
التغيرات السياسية

عرفت أنظمة الحكم في السودان الغربي نظام التوريث في الحكم، فقد أجاب منسا موسى عندما سأله سلطان مصر محمد بن قلاوون حول توارث الحكم فقال :" نحن أهل بيت نتوارث المُلك"[١].

غير أنه أحياناً لا تسير الوراثة في الحكم وفق القاعدة المتبعة فمثلاً قام الأسكيا إسحاق بتولية نجله عبد الله ولياً للعهد، إلا أن أهل سنغي لم يرضوا به حاكماً عليهم، واختاروا الأسكي داود بدلاً عنه[٢]، وعندما توجه الأسكيا محمد الكبير لأداء فريضة الحج ولى بعده أخاه عمر كمزاغ ليدير شؤون الدولة طيلة غياب الأول في الحجاز ومنحه جميع الصلاحيات[٣].

والجدير بالذكر أنه لم يكن لممالك السودان الغربي قبل مجيء الإسلام حكومات مركزية، ولا نظم دستورية ذات قوانين لإدارة الحكم، كما لم يكن لهم لغة واحدة يتخاطبون ويسجلون تواريخهم وينظمون إدارتهم ودواوينهم بها، وإنما كانت لهم عادات وتقاليد تعارفوا عليها ورتبوا نظم حياتهم على أساسها، كما كان سلاطينها يتولون إدارة شؤون شعوبهم حسب القوانين العرفية الشفهية المتعارف عليها بين القبائل وشيوخها، وبوصول المؤثرات العربية الإسلامية، واعتناق الأهالي للدين الإسلامي، وإدراكهم لنظمه السمحة، تغيرت حالهم إلى حياة أفضل ونظم أرقى، فصارت لهم نظم في الحكم والإدارة والقضاء مستمدة من روح هذا الدين الحنيف[٤].

١. نظام الحكم:

من خلال استعراض التأثيرات العربية الإسلامية على مجتمعات السودان الغربي، يُلاحظ أنها امتازت بطابع واضح ، فقد تم فيه الإمتزاج بين التقاليد

---

[١] صلاح الدين المنجد ، مرجع سابق ، ص ٦٠.
[٢] محمود كعت ، مصدر سابق ، ص ٩٥.
[٣] عبد القادر زبادية ، مملكة سنغاي الإسلامية في عهد الأسيقيين ، ص ٣٨.
[٤] فضل كلود الدكو ، مرجع سابق ، ص ٢٠٩.

الإسلامية الوافدة وبين التقاليد الزنجية الأفريقية المحلية، وتمت الملاءمة بين هاتين الثقافتين، وظهرت تقاليد إسلامية إفريقية، إسلامية الشكل والطابع إفريقية الروح.

تتضح هذه الحقيقة مما رواه الرحالة والمؤرخون الذين زاروا المنطقة مثل إبن بطوطة، أو مانقله القلقشندي عن نظم الحكم التي إقتبسها من الكُتّاب الذين سبقوه، أو من أهل تلك البلاد الذين عاصروه، كما تظهر هذه الصور أيضاً من إشارات كثيرة وردت فيما كتبه مؤرخو السودان الغربي من أمثال عبد الرحمن السعدي ومحمود كعت، وصاحب تذكرة النسيان[1].

لقد أمدت هذه المصادر بالأخبار المتعلقة بنظم الحكم وبعض أوجه الحياة الثقافية والأجتماعية المعاصرة لهم، حيث أبرزوا أوجه التغير الجوهرية التي حدثت على تقاليد الحكم نتيجة المؤثرات العربية الإسلامية، وهذه طبيعة الإسلام في أي بلد حل فيه، يُبقي من التقاليد ومن النظم ومن مظاهر الحياة مالا يتعارض مع تقاليد الإسلام وروحه.

وبالرغم من أن نمط الحكم في السودان الغربي كان إسلامياً، فإن ملوك هذه المنطقة كانوا كثيراً ما يجنحون إلى الحكم الأستبدادي[*] وهو الأمر الذي أكده منسا موسى. كما كان نظام الحكم في مملكة كانم طبقياً إستبدادياً وملكها يتمتع بسلطات مطلقة، كلمته هي الدستور وأمره قاطع لا يُرد، أي أن الملك يحكم باسم الله وليس للرعية محاسبته أو التعقيب على أحكامه وأوامره[2]، ومثل هذه التقاليد القديمة لا زالت تضرب بجذورها في عقول هؤلاء الملوك، ويُلاحظ أنه برغم قدم الإسلام في هذه المنطقة، فإن الكثير من الرواسب الوثنية لا زالت تؤثر على الكثير من سلوكياتهم في الحكم.

كما عرف الأفارقة في الحكم نظام الشورى ومارسوه، فكانوا يجتمعون دورياً في قصر الملك للمشورة وتقصي أحوال الرعية، والتأكد من تنفيذ توجيهاته

---

(1) للمزيد حول هذا الموضوع ، ينظر ما ورد في الفصل الثاني ، المبحث الثاني ، ص ١٧٦ وما يليها.
(*) الأستبدادي : المقصود به هذا الحكم فيه يكون مقصوراً على الذكور ، فإن لم يترك السلطان ذكوراً ينتقل إليهم الملك ، ينتقل إلى أحد أقربائه ، ينظر : نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ١٠٤.
(2) الشيخ الأمين عوض الله ، مرجع سابق ، ص ٦٠.

الصادرة إلى الجهات المكلفة بالتنفيذ[١]، ففي زمن مملكة مالي الإسلامية إقتبست كثيراً من هياكل أنظمة الحكم السائدة في الممالك الإسلامية المعاصرة لها، فكان جهاز المملكة يتمتع بمركزية واضحة يساعده الوزراء والقضاة والكتاب والدواوين، وكان السلطان يصدر تعليماته شفوياً، ويكل كل أمر إلى صاحب وظيفة من هؤلاء فيفصله، وقد إعتمدوا في مكاتباتهم ومراسلاتهم على الخط العربي على طريقة المغاربة[٢].

أما في سلطنة كانم، فبالرغم من أن الحكم كان وراثياً إستبدادياً مطلقاً، فإن السلاطين كانوا يشكلون مجلساً من الأعيان، يُعرف بمجلس الأجاويد، "مجلس الشورى"، وهو الذي يشرف على عملية نقل السلطة إلى السلطان الجديد، عند وفاة السلطان الحاكم، بمعنى أن الحكم يكون وراثياً في أبناء السلطان من بعده، ولكن أختيار السلطان الجديد من بين أفراد الأسرة المالكة يكون عن طريق مجلس الأجاويد، وهو يتكون من أثنى عشر رجلاً من الفقهاء ورؤساء القبائل وشيوخ العشائر، وكان السلطان يستشيرهم في أمور الدولة في حالة الحرب والسلم[٣].

والملاحظ أن مراسم التنصيب تشبه تماماً، تلك المراسم المتعارف عليها في العالم الإسلامي، حيث إن الشخص الذي يقع عليه الأختيار من الأسرة المالكة لكي يكون على سُدة العرش كان لزاماً عليه تأدية القسم على المصحف الشريف متعهداً بإتباع تعاليم الإسلام، المتمثلة في الكتاب والسُنة النبوية، وعلى ألا يستبد برأيه ويتلقى يوم جلوسه على العرش، شارات الحكم، وهي عبارة عن خاتم وسيف ومصحف وقميص مزركش ولباس على الرأس يشبه التاج، ثم يقوم بمصافحة أعضاء جهازه الإداري وقائد جيشه، ويستقبل ولاة الأقاليم، ويقوم الجميع بأداة فريضة الصلاة جماعة في المسجد، ثم يؤدي الموظفون والقادة والولاة قسم الولاء أمام الملك والقاضي والعلماء، ويضع الذي يقسم بالله على الإخلاص والطاعة

---

[١] القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٧.

[٢] المصدر نفسه ، والصفحة ، وصلاح الدين المنجد ، مرجع سابق ، ص ٦٥ وكذلك عبد الرحمن زكي ، الإسلام والمسلمون في غرب أفريقيا ، ص ٤٢.

[٣] فضل كلود الدكو ، مرجع سابق ، ص ٢١.

للملك الجديد يده على المصحف الشريف[1]، ثم بعد ذلك يستقبله النــاس بالبشــر والترحاب، والفرح والرقص والغناء، إحتفالاً بهذه المناســبة الســعيدة. وينــادي المنادي باسمه على الملأ، قائلاً : إسمعوا وأطيعوا، ياأيها الناس إن فلاناً إبن فلان هو السلطان الجديد على العرش المجيد، وقد بايعناه على الكتاب والسنة علــى أن يسير على نهج السلف الصالحين، ونحن له من الناصحين المخلصين، ثم يتعهدونه بالإرشاد والطاعة[2].

ومن مهام الملك الإشراف على إستتباب الأمن وإقامة العدل بين الرعيــة، وهو ما أستحسنه إبن بطوطة فقال :" فمن أفعالهم الحسنة قلة الظلــم، فهــم أبعــد الناس عنه، وسلطانهم لا يسامح أحداً في شيء منه؛ ومنهــا شــمول الأمــن فــي بلادهم، فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم من سارق ولا غاصب"[3].

والجدير بالملاحظة أن عرب الشمال الأفريقي، قد أسندت لهم عدة مناصب مهمة في مملكة مالي الإسلامية، منها الوزارة والقضاء والخزانــة والاستشــارة، وكانت هناك وزارات متعددة الاختصاصات، ومن هذه الــوزارات الهامــة وزارة الثقافة والأملاك وشؤون مياه نهر النيجر والملاحة النهريــة والصــيد والغابــات والجزية[4]، ويتدرج السلم الوظيفي في هذه المملكة، إذ يأتي الحاجــب المعــروف بصاحب السلطان على قمة الوزراء، ثم يفوقه مرتبة نائب السلطان وهــو بمثابــة رئيس الوزراء، ويليهما في الأهمية، القاضي والفقهاء الذين كــان معظمهــم مــن العرب المغاربة الذين أدوا دوراً مهماً في تاريخ مملكة مالي الإسلامية[5].

ومن المسائل التي ينبغي التوقف عندها في سياق تناول النظام السياسي في منطقة السودان الغربي، ما عُرف بظاهرة إدعاء النسب عند الحُكام، وهي ظاهرة جديرة بالدراسة والتحليل للكشف عن أبعادها الحقيقية، فقد نُسجت حولها ما يشــبه الأساطير وتتمثل هذه الظاهرة في أن أسراً معينة ذات جاه ونفوذ وســلطان فــي

---

(1) عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي الإسلامية في عهد الأسيقيين ، ص ٦٣ .
(2) فضل كلود الدكو ، مرجع سابق ، ص ٢١ .
(3) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٩٠.
(4) الهادي المبروك الدالي، مملكة مالي الإسلامية ، ص ٦٠.
(5) آدم عبد الله الألوري ، مرجع سابق ، ص ٥٤.

السودان عامة جنوب الصحراء، والسودان الغربي خاصة، ترجع بأصـــولها إلـــى أرومة عربية.

وقضية التعلق بآل البيت وادعاء النسب إليهم، برزت في السودان الغربـــي منذ منتصف القرن السادس الهجري / الرابع عشر الميلادي، مع حكام غانا، حيث ادعوا النسب العلوي (نسبة إلى علي بن أبي طالب)، وجاء عن القلقشـــندي، نقـــلاً عن العمري، أن سلاطين مالي، فعلوا الشيء نفسه، وأعلنوا إنتماءهم لعلي بن أبي طالب[١]، وبتجذر الإسلام في المنطقة، إزداد حب الأفارقة لآل البيت، ولم يكتفـــوا برفع نسبهم إليهم، وإنما أصبحوا يحرصون على إستقدامهم إلى بلادهم، لتحصـــل البركة برؤيتهم وتتبرك بلاد السودان بآثار أقدامهم.

ويبدو هذا الحرص واضحاً من خلال سلوك منسا موسى ملك مالي أثنـــاء تأديته لفريضة الحج عام ٧٢٤هـــ / ١٣٢٤م، عنـــدما إســـتغل فرصـــة وجـــوده بالحجاز، وطلب من شيخ مكة بأن يزوده من أهل بيت رسول الله صلى الله عليـــه وسلم، بعض الإشراف يصطحبهم معه إلى مالي، إلا أن مشيخة مكة لـــم توافـــق السلطان على طلبه، بل ربما نهوه عن ذلك حرصاً على الإشراف من الوقوع فـــي أيدي الكفار المجاورين لمالي والمتربصين بها[٢]. وعندما ألح منسا موســـى فـــي طلبه على شريف مكة، أجابه بأنه لا يأمر أحداً بالذهاب ولا ينهي من يرغب فـــي مرافقة السلطان، فأمر موسى بالمناداة في الجوامع، وعرض ألف مثقال من الذهب لمن يرافقه من القرشيين إلى بلده، يقول كعت :" فجمع عليه أربعـــة رجـــال مـــن قريش قيل إنهم كانوا من موالي قريش وليسوا من أنفس قريش واعطـــاهم أربعـــة الآف كل واحد منهم ألف وتبعوه بأهليهم راحلين إلى بلده"[٣].

وفي عهد الأسكيا محمد الكبير، عندما ذهب إلى الحجـــاز، وبعـــد أن أتـــم فروضه، طلب من أمير مكة مولاي العباس أن يعطيه واحداً من الشرفاء، إما أخاه

---

(١) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٦.
(٢) كعت ، مصدر سابق ، ص ٣٦.
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧.

أو أبنه ليتبركوا به، فأعطاه إبن أخيه الشريف أحمد الصقلي، فوصل إليهم عام (٩٢٥هـ / ١٥١٩م)[١].

ويدل هذا السلوك على جانب آخر من جوانب التأثير في الحياة الإسلامية السودانية، فالمعروف عن أهل المغرب تعظيمهم الكبير للرسول صلى الله عليه وسلم، ولآل بيته، لهذا السبب كانت أغلب القبائل الأمازيغية في الصحراء وبلاد المغرب، والأسر الأمازيغية التي تعاقبت على حكم المنطقة خلال العصر الوسيط، تتسابق على رفع نسبها لآل البيت، وتحرص كل الحرص على الفوز بهذا الشرف[٢].

وبالفعل فقد كانت الأسر السودانية الحاكمة في السودان الغربي تحرص على توطيد مركزها بادعاء إنتسابها إلى نسب عربي شريف تستمد منه نفوذاً سياسياً وروحياً، وذلك لأكتساب شرعية دينية في نظر مواطنيها. فبالنسبة لمملكة غانا، فإن ملوكها إدعوا الإنتساب إلى نسل الحسن بن علي بن أبي طالب[٣]، وادعت أسرة (كيتا) التي يرجع إليها الفضل في تأسيس مملكة مالي، الإنتساب إلى أسرة عربية من سلالة علي بن أبي طالب رضي الله عنه[٤]، وادعت أسرة (ذا اليمان) المؤسسة لمملكة السنغاي الإنحدار من أصل عربي يمني[٥]، وينتسب الفلان إلى عقبة بن نافع الفهري[٦].

ولم تقتصر هذه الظاهرة على السودان الغربي، بل عرفت أيضاً في المناطق المجاورة؛ فقد أدعى حُكام مملكة كانم – برنو الإنتساب إلى أصول عربية ترجع إلى سيف بن ذي يزن من حمير[٧].

ولا شك أن مسألة إدعاء النسب العربي قد خالطها في بعض الأحيان أساطير وحكايات تناقلها الأحفاد عن الأجداد، إلا أنه من المرجح أن تلك الحكايات

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧.
(٢) إبن خلدون ، مصدر سابق ، ج ٦ ، ص ١٩٢ ، وكذلك السيوطي ، الحاوي للفتاوي ، ج ١ ، ص ٣٨٤.
(٣) القلقشندي ، مصدر سابق ، ص ٢٨٦.
(٤) المصدر نفسه ، والصفحة.
(٥) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤.
(٦) آدم عبد الله الألوري ، مرجع سابق ، ص ١٨ .
(٧) المرجع نفسه ، والصفحة.

وما نُسج عنها من أساطير، لم تأتِ من فراغ، بل إنهـا تؤكـد عُمـق الصـلات والروابط القديمة المختلفة بين العالم العربي – وخاصة مناطق شـمال أفريقيـا – وبين منطقة السودان الغربي، ويقتضي هذا أن تلك الظاهرة لـم تُعـرف إلا بعـد سيادة التأثير العربي الإسلامي في المنطقة.

ومن مظاهر التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي، هو شيوع نظام البيعة للحكام، الذي إشتهر عند العرب المسلمين، كما حـرص حكـام السـودان الغربي على التشبه بالخلفاء والحكام العرب المسلمين في طريقة تصميم قصورهم وقاعات الأستقبال التي كان عادة ما يُلحق بها قاعة كبيرة يجلـس فيهـا الملـك لاستقبال ضيوفه وخاصته، وكانوا يسمونها المشور(١)، والمشـور كلمـة عربيـة مشتقة من المشورة أو الشورى. أما عن مراسم تنصيب الملك فقد كان يـتم وفقـاً لطقوس معينة، وهي أن يقوم شخص يُعرف بضارب طبل السـلطان، ويضـرب الطبل إعلاناً بتنصيب السلطان(٢).

هذا وقد إجتهد سلاطين السنغاي في تطبيق مبدأ الشورى المعـروف فـي الإسلام، إمتثالاً لقوله تعالى :﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾(٣)، وقد تعـودوا تقصـي أحوال الرعية والتأكد من تنفيذ توجيهاتهم الصادرة إلى الجهات المكلفة بالتنفيذ، من خلال الأجتماعات التي تعقد في قصورهم للمشورة(٤)، يذكر السعدي أن الأسـكيا محمد الكبير قد أنشأ مجلساً للشورى يضم الوزراء وحكام الأقاليم لمناقشة شـؤون مملكته(٥).

لقد شهدت منطقة السودان الغربي، أنماط حكم مختلفة إمتزج فيهـا الـنمط الأفريقي المتوارث بالأنماط العربية الإسلامية الوافدة التي لوحظ تطور وجودهـا في ظل الممالك السودانية، وخاصة في مملكتي مالي والسنغاي والإسلاميتين، وقد ظلت تقاليد الحكم في هذه المنطقة – لعهود طويلة – تقوم على أسس قبلية، كانـت

---

(١) للمزيد حول المشور ، ينظر : إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٤.
(٢) الدالي ، الهادي المبروك ، التاريخ السياسي والاقتصادي لأفريقيا فيما وراء الصحراء ، من القرن الخامس عشر إلى بداية القرن الثامن عشر ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، ١٩٩٩ م ، ص ١٤٢ ، ١٤٣.
(٣) سورة الشورى ، آية ٣٨.
(٤) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ١٨٨.
(٥) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٣٩.

لها أنظمتها الخاصة وفلسفتها المحلية الراسخة، التي يبدو أن أحداً من حكام المنطقة لم يستطع التخلص منها بصفة جذرية رغم تأثير العوامل الخارجية.

فالمتتبع لتطور الحياة السياسية في المنطقة يلاحظ أن نظام الحياة السياسية فيها، وتقاليد تتويج الملوك، وحفلات الجلوس الملكي في المشور، وكيفية متابعة أمور الرعية وشؤون الدولة، وإعلان الحرب، وغيرها من المظاهر، كانت كلها تجري وفق التقاليد والأعراف نفسها في كل مكان من غانا ومالي والسنغاي.

ومن الأدلة على تأثر السودان الغربي بما يجري في المشرق والمغرب العربيين، تشبه حكامهم بالحكام المسلمين في باقي جهات العالم العربي الإسلامي، ومن هذه المظاهر أنهم جزلوا العطاء لرجال الأدب والدين والثقافة من أهل البلد، ومن الوافدين من المشرق العربي والشمال الأفريقي، ما جعلهم يُسهمون بدور إيجابي وفعال في النهضة الثقافية والدينية التي عمت كامل المنطقة[1].

لقد بدأ واضحاً تأثر منطقة السودان الغربي بمؤثرات الثقافة العربية الإسلامية، التي تمثلت في مراسم تنصيب الملوك المسلمين وقسم اليمين القانونية على المصحف الشريف، واستعراض وزرائه وإداريوه وقادة جنوده الذين يؤدون هم الآخرين قسم اليمين أمامه، ثم أداء الصلاة جماعة بالمسجد، وكذلك حمل الملوك الشارات تشبهاً بالخلافة الراشدة عند المسلمين، وحرصهم على شيوع العدل واستتباب الأمن والإحسان إلى الفقراء حال تسلمهم لمقاليد الحكم.

٢. التنظيم الإداري:

لئن سبقت الإشارة إلى أن النظام السياسي في السودان الغربي كان يقوم في جوهره على القبيلة، فإن ذلك لا ينفي أمراً آخر مهماً، يتمثل في أن النظام الإداري شهد تطوراً بالنظر إلى المرحلة التاريخية، إذ عرفت الممالك في تلك المنطقة ضرباً من النظام المركزي المُحكم في التقسيم الإداري والوظيفي، تنظيماً يتفاوت دقة من مملكة لأخرى، ومن فترة لأخرى في نفس المملكة.

---

(١) شوقي الجمل، مرجع سابق، ص ٥٦.

وبالعودة إلى مملكة غانا التي تعتبر أولى الممالك السودانية يُلاحظ أن ملوكها – حتى قبل إسلامهم – إستعانوا بالمسلمين الوافدين في إدارة شؤون المملكة، بحكم خبرتهم الواسعة، والثقة الكبيرة التي كان الملوك يشعرون بها نحوهم؛ فقد أورد البكري أن كثيراً من وزراء الملك (غير المسلم) كانوا من المسلمين، مثل وزير الخزانة وكذلك تراجمة الملك[١].

وفي مملكة مالي، كان يقف على رأس الجهاز التنفيذي والإداري – بعد الملك ونائبه – الوزير الذي كان يُلقب باسم "صندكي" "sandigui"، ويُلقب أيضاً برئيس العبيد، كما إعتمد سلاطين مملكة مالي الإسلامية على طبقة العبيد المحررين، فاتخذوا منهم قادة للجيش، وحكاماً للولايات، وجُباة للضرائب، وأطلق على كبار الموظفين إسم "البولا" "poula"، أي العبيد المحررين[٢]، وقد وصل أفراد من هذه الطبقة إلى مناصب إدارية رفيعة، إذ إشتهر في مالي كثير من الأسر الثرية التي ترجع أصولها إلى طبقة البولا ومن هذه الأسر أسرة كارما (Karma)، وسينيرو (Sineyro)، وتاليورو (Taliyoro)[٣].

ويبدو أن مملكة مالي كانت مقسمة إدارياً إلى عدد من الأقاليم، وهي حسب رواية العمري والتي نقلها القلقشندي: غانة، وزافون، وترنكا، وتكرور، وسنغانة، وبانبغو، وزرنطابنا، وبيترا، ودمورا، وزاغا، وكابرا، وبراغودي، وكوكو، ومالي[٤]، ويُلاحظ من خلال هذا التصنيف أن مالي وأقليم تكرور عبارة عن إقليمان من أقاليم مملكة مالي المترامية الأطراف.

أما في مملكة السنغاي الإسلامية فقد شهدت النظم الإدارية تطوراً، وذلك بعد إن إعتلى سدة العرش الأسكيا محمد الكبير عام ٨٩٩هـ / ١٤٩٣م، وقد كانت نظمها الإدارية تشبه إلى حد كبير ما كان عليه نظام الحكم في مملكة مالي الإسلامية، غير أن الأسكيا محمد الكبير أدخل بعض الإصلاحات التي جعلت هذه

---

(١) البكري ، المغرب ، ص ١٧٥.
(٢) إبراهيم علي طرخان ، دولة مالي الإسلامية ، ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨.
(٣) أحمد فتوح عابدين ، مرجع سابق ، ص ١٥٤.
(٤) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٧٥.

المملكة تتفوق في إدارتها على سالفتها مملكة مالي، وهذا أمر منطقي يمكن تفسيره بما تراكم في عهده من خبرات في الحكم والتنظيم لم نجدها في عصور سابقة(١).

نستنتج مما سبق أن النظام الإداري الذي كان متبعاً في منطقة السودان الغربي، قد أوجد وحدة قوية بين مختلف أجزاء البلاد المترامية الأطراف ولا سيما في عهد مملكة السنغاي الإسلامية، كما تم القضاء على السلطة القبلية ليحل محلها وحدة العقيدة الإسلامية، إذ أن هذه التنظيمات قامت على أساس المركزية في الشؤون الرئيسة، وهنا يظهر التأثر بالمؤثرات العربية الإسلامية لتشمل كافة مناحي الحياة.

٣. القضاء:

لم يكن القضاء في الممالك الإسلامية بالسودان الغربي منفصلاً عن الدين الإسلامي، بل إنه أثر مباشر للحضارة العربية الإسلامية في تلك المناطق(٢).

وقد حرص حكام هذه الممالك الإسلامية على إشاعة العدل والأمن وعلى الألتزام بالكتاب والسُنة وتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، وكانوا يختارون القضاة من الذين يتميزون بغزارة العلم والنزاهة والتدين، وهي صفات تحلى بها الفقهاء والقضاة العرب الذين هاجروا واستقروا في هذه المنطقة، وقلدهم بعد ذلك الفقهاء السودانيون الذين تتلمذوا على أيديهم(٣).

هذا وقد تطور القضاء في شكله المتواضع في أواخر مملكة غانا، فكانت كومبي صالح مركزاً للقاضي الوحيد في تلك الأنحاء ولما نشأت المدن التجارية والثقافية مثل تنبكت وجني وجاو، وُجدت فيها المساجد وكثر فيها التجار العرب والفقهاء القادمون من شمال أفريقيا(٤).

ونظراً لأن مدينة تنبكت تعتبر من أعرق وأكبر المدن الثقافية والعلمية في المنطقة، لذلك كان منصب القضاء في السودان الغربي يتفاوت من مدينة إلى

(١) للمزيد حول التنظيمات الإدارية بمملكة السنغاي ، راجع ما سيرد في الفصل السابع ، مملكة السنغاي ، ص ٤٤٢ ، وما يليها.
(٢) كعت ، مصدر سابق ، ص ٣٤.
(٣) أحمد فتوح عابدين ، مرجع سابق ، ص ١٦٠.
(٤) نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ١٧١.

أخرى، كما لاحظوا أن صلاحيات قاضي تنبكت أكثر من صلاحيات قُضاة المـدن والمناطق الأخرى، ويصل الأمر به إلى أن يعزل أي قاضي آخر دون العودة إلى السلطان إذا رأى منه عدم الإستقامة في تصرفاته وأحكامه[١].

ومنذ أن ظهرت مملكة مالي في القرن السابع للهجرة / الثالث عشر للميلاد وجُد القاضي في العاصمة والقضاء في المدن المهمة، وكذلك كان الشأن في جاو.

وفي مالي وجاو كانت هناك محكمتان: الأولى المحكمة الملكيـة برئاسـة الملك، والثانية برئاسة القاضي الذي يُعينه الملك، ويختص بالنظر فـي الجـرائم العامة والجنُح وبالخلافات بين المواطنين، وكانت الطرق المتبعة في أخـذ إفـادة المتهم في غانة بدائية، ففي جريمة القتل يستعمل القاضـي تجربـة المـاء فـي المحكمة، وهي أن ينقع عشب مر في الماء ويُسقى للمتهم فإن تقيأ المنقـوع المـر يكون بريئاً. على أنه أتُبعت طريقة أخرى في مالي وجاو تتسم بأنواع من التعذيب التي كانت سائدة في العصر الوسيط، وأن كثيراً من الأبرياء قد ذهبو ضحايا لهذه الطرق[٢]، لذلك لما وصلت عقيدة الإسلام ومؤثراته إلى المنطقة، إهـتم الملـوك والسلاطين بالدرجة الأولى بإقامة العدل، وهو سلوك إمتدحه إبن بطوطة، أي قلـة الظلم وعدم تسامح السلطان مع الظلمة[٣]، ففي مملكة مالي كانت مهمـة القضـاة حساسة وصعبة ومحل رعاية عند السلطان، ولذلك إكتسب القضاة مكانة مرموقـة وفي ذلك يورد إبن بطوطة أيضاً :" والسودان لا يلبسون الطليسان إلا في العيد، ما عدا القاضي والخطيب والفقهاء، فإنهم يلبسونه في سائر الأيام"[٤]، وقد كانت لمهمة القضاء شروط لابد من توفرها فيمن يتولى القيام بهـا وهـي : العلـم والنزاهـة والورع وكان يُطلق على القاضي (بانفارقم)[٥].

---

(١) مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ٣٣٦.
(٢) نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ١٧١.
(٣) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٩٠.
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٨٦.
(٥) كعت ، مصدر سابق ، ص ٣٥.

ويعتقد أن نظام القضاء في مملكة مالي الإسلامية، إعتمد في كثير من قواعده وضوابطه على مصر[١]، ويبدو أن ذلك راجعاً إلى رحلة منسا موسى إلى الحج، التي زار فيها القاهرة أثناء ذهابه وعودته، واصطحابه عدداً من الفقهاء المصريين، وكانت مهمة القاضي الفصل في المنازعات التي قد تقع بين الرعية وكذلك المناوشات التي قد تنشب بين ولاة الأقاليم أنفسهم.

وفي هذا الشأن يذكر إبن بطوطة عند وصوله إلى تكدا إحدى المدن التابعة لمملكة مالي في عهد منسا سليمان قائلاً :" وفي أيام إقامتي بها توجه القاضي أبو إبراهيم والخطيب محمد، والمدرس أبو حفص والشيخ سعيد بن علي إلى سلطان (تكدا) وهو بربري يسمى (ازار) وكان على مسيرة يوم منها، وقعت بينه وبين التكركيري، وهو من سلاطين البربر أيضاً، منازعة فذهبوا إليه للإصلاح بينهما"[٢].

ومن الشواهد على أهمية القاضي، إن السلاطين كانوا لا يمانعون من ربطهم بهم أسرياً، فقد تزوج إبن الفقيه عبد الرحمن بنت عم السلطان[٣]، وقد أورد إبن بطوطة أن أحد التجار من طلبة مسوفة إشتكى للسلطان منسا سليمان من ظلم لحق به من منشاجو ايوالاتن، أي مشرفها، الذي أخذ منه ما قيمته ستمائة مثقال، وأراد أن يرد له مائة مثقال فقط؛ فما كان من السلطان إلا أن أرسل قاضياً إلى هذا المشرف وأخذ منه حق التاجر المسوفي وعزل المشرف[٤].

يُستنتج من هذه الإشارة شيوع العدل، وحرص سلاطين مالي على إقامته بين الرعية، دون النظر إلى مناصبهم او إلى مراكزهم الأجتماعية.

ومن مظاهر تكريم وتقدير القضاة والفقهاء، ما أورده الحسن الوزان من أنه في تنبكت يحظون بمكانة سامية وكانوا محط إهتمام وتقدير الملك الذي يدفع لهم أجراً حسناً[٥].

---

(١) إبراهيم طرخان ، دولة مالي الإسلامية ، ص ١٣١.
(٢) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٩٨.
(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٨١.
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٨٨.
(٥) الحسن الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٧.

وفي عهد مملكة السنغاي إرتفعت مكانة القاضي، فكان يحظى بمكانة عالية لدى السلطان الأسكيا محمد الكبير، فأصبح منصب القاضي يأتي في المرتبة الثانية بعد السلطان[1] (*).

يُستنتج مما سبق كيف تأثرت المنطقة التي كانت تسبح في بحر من المعتقدات الدينية المحلية، والمعتقدات الوثنية، بالمؤثرات العربية الإسلامية التي وصلت إليها ببزوغ شمس الإسلام في هذه المنطقة ولاحظنا الكيفية التي بدأ يترسيخ فيها الإسلام وثقافته شيئاً فشيئاً من قيام مملكة غانا، إلى مملكة مالي الإسلامية، ثم مملكة السنغاي التي أصبحت تتشبه في كثير من أمورها بالخلافة الراشدة والشواهد على ذلك كثيرة من خلال ما تم إستعراضه من تأثير عربي إسلامي في شتى المجالات الثقافية والإجتماعية والسياسية.

وغني عن البيان أن هذه التأثيرات ترسخت وتعمقت في مجتمعات السودان الغربي، بفعل العلاقات القوية التي ربطتها ببلدان الشمال الأفريقي.

---

[1] كعت، مصدر سابق، ص ١١، ١٦.
(*) للمزيد حول موضوع القضاء في مملكة السنغاي، راجع ما سيرد في الفصل السابع، مملكة السنغاي، ص ٤٤٥ وما يليها.

الفصـــــل الســـــابع

علاقات الســــودان الغربي الثقافيــــة مع الشمال الإفريقي

المبحـــــث الأول: التبــادل الثقــافي بــين الســـــودان الغربــي والشــمال الأفريقي.

١. العلاقات الثقافية مع المغرب.

٢. العلاقات الثقافية مع مصر.

٣. العلاقات الثقافية مع ليبيا.

المبحـــث الثاني: مملكة السنغــاي الإسلاميــــة

المبحث الأول

التبادل الثقافي بين السودان الغربي والشمال الأفريقي

عرف التواصل الثقافي بين السودان الغربي وبلدان الشمال الأفريقي متانة لا تقل عن متانة التواصل الاقتصادي بين المنطقتين، بناءً على الارتباط الوثيق القائم بين الاقتصاد والثقافة، إذ أن الثقافة العربية الإسلامية سادت في ركاب التجارة، وأينما حلت التجارة حل الدين الإسلامي وثقافته.

وقد اتضحت معالم هذه التأثيرات الثقافية منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، بسبب الدور البارز الذي أدته الهجرات المتعاقبة والتجار والرحالة والفقهاء، ورجال الطرق الصوفية، المتمثلة في إنتشار الإسلام واللغة العربية، والتعليم إضافة إلى فنون العمارة والنحت والنقش[1]، كما كان للمراسلات التجارية والعلمية والشخصية المتبادلة بين أشخاص يقيمون في مناطق الشمال الإفريقي، وبلدان ما وراء الصحراء، الأثر الاقوي في بيان التواصل الثقافي بين المنطقتين[2]، ولم تكن الصحراء عقبة تحول دون التواصل بين الشمال وجنوب الصحراء كما سبق الإشارة، والدليل على ذلك ما أورده البكري من أن الماء متوفر في الصحراء، يمكن الحصول عليه على مسيرة اليومين والثلاثة أيام[3]، وهو دلالة على وجود آبار وفيرة. لذلك فطريق الصحراء كان عبر التاريخ معبراً بين الشمال الإفريقي وجنوب الصحراء، وبالتالي فهي طريقاً للتبادل التجاري والتأثير الحضاري.

وقد أدت القبائل الإفريقية دوراً أساسياً في نشر الإسلام سواء بين أفرادها أو بين القبائل الأخرى، ولقد كان لقبائل هوارة ولواته ونفزاوة وغيرهم، الدور الفاعل في نقل المؤثرات العربية الإسلامية عبر الصحراء إلى السودان الغربي، وقد حملت القبائل معها دينها الإسلامي ونشرته حيثما حلت، واعتنق الأفارقة هذه الدعوة، بل عملوا على نشرها في أوطانهم المختلفة، وهكذا قامت الزعامات المحلية المسلمة وتكونت الدول والسلطنات الأفريقية، التي جمعت في نظمها

---

[1] امطير سعد غيث ، التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي فيما بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر ، ص ٦٥

[2] الهرامة ، عبد الحميد عبد الله ، فصول من تاريخ ليبيا الثقافي ، أصالة للنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٩٩م ، ص ٢٠٧ .

[3] البكري ، المغرب ، ص ١٦٣ .

السياسية بين أنماط محلية ونظم إسلامية تفاعلت فيها الثقافة العربية الإسلامية مع المؤثرات الإفريقية(١).

وكان للقوافل التجارية الدور البارز في نقل الإسلام، وتقوية العلاقات ما بين مناطق الشمال الإفريقي والسودان الغربي، وقد أسهم التاجر المسلم بشكل إيجابي وكبير في تمتين هذه العلاقات ونشر الإسلام(٢).

وقد كان للرحالة العرب المسلمين القدح المعلى في تدوين الكثير من عادات وتقاليد وثقافة واقتصاد الشعوب والممالك الإفريقية التي قامت بالسودان الغربي، ويعتبر إبن حوقل أول من زار بلاد السودان خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي حيث زار أودغست عام (٣٤٠هـ/٩٥١م)، ويذكر أن نهر النيجر يجري شرقاً(٣). وكان المقدسي معاصراً له، ورغم أنه لم يزر مناطق السودان الغربي، إلا أنه نقل عن الرواة الذين وثق بهم، الكثير من المعلومات تتعلق بالمنطقة(٤)، كما وصف البكري الشمال الإفريقي وبلاد السودان وصفاً دقيقاً، حيث وضح الصلة المتينة بين العرب والأفارقة، التي تمت بشتى الوسائل وتعكس الدور الحضاري والإجتماعي للإسلام في السودان الغربي، والدور المميز للعرب في هذا كله، والمكانة التي كان يحظى بها المسلمون في مملكة غانا، الذين وصلوا في فترة مبكرة إلى المنطقة أي منذ القرن الأول الهجري، وهو ما أكده البكري، حيث أفاد أن عاصمة غانا كانت تتكون من مدينتين يسكن المسلمون إحداهما، وهي حي كبير به إثنا عشر مسجداً، يؤدي صلاة الجمعة في أحدها، وله أئمة ومؤذنون وفيه فقهاء ورجال علم(٥)، ومن الإشارات التي تفيد بقدم الإسلام في المنطقة قوله :' وببلاد غانا قوم يُسمون بالهنيهين ذرية الجيش الذي كان بنو أمية أنفذوه إلى غانة في صدر الإسلام(٦).

وقد شهدت العلاقات الثقافية بين المنطقتين تطوراً ملحوظاً إبتداء من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، أيام مملكة مالي الإسلامية، حيث توافد

---

(١) الحمارنة ، صالح ، العلاقة بين أفريقيا والعالم العربي الإسلامي ، كتاب مسألة الرق في أفريقيا ، بحوث ودراسات ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ، ١٩٨٩م ، ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) للمزيد حول دور القوافل التجارية ، ينظر : الفصل الخامس .

(٣) إبن حوقل ، مصدر سابق ، ص ٩١ .

(٤) شمس الدين المقدسي ، مصدر سابق ، ص ٣٤١ .

(٥) البكري ، المغرب ، ص ١٧٩ .

(٦) المصدر نفسه ، والصفحة .

طلاب السودان الغربي إلى الشمال الأفريقي لطلب العلم، وقد أثارت المراكز العلمية والمكتبات في القاهرة وتونس وفاس، شغف علماء وطلاب المنطقة الذين توافدوا بصفة خاصة إلى جامع الأزهر، وجامع القرويين بفاس الذي كان في ذلك الوقت مركز التعليم المتقدم في المغرب، ومن ثم برز عدد كبير من الطلاب في مختلف مجالات المعرفة.

هذا وقد برزت معالم هذه العلاقات بشكل جلي وواضح، لأول مرة في عهد عاهل مملكة مالي الإسلامية السلطان موسى بن أبي بكر الذي يعود إليه الفضل إلى ما بلغته مملكة مالي من توسع كبير في ميدان التجارة والثقافة، وإلى جهوده ومثابرته المستمرة من أجل تطوير هذه العلاقات مع الشمال الأفريقي.

فكانت رحلته لأداء فريضة الحج عام ٧٢٥هـ \ ١٣٢٣ – ١٣٢٤م، بادرة مهمة لتوثيق علاقات السودان الغربي مع الشمال الأفريقي والمشرق العربي ولا سيما الحجاز والمغرب ومصر، وقد خلفت آثاراً شملت مختلف المجالات. وقد نالت هذه الرحلة حظاً وفيراً في المصادر التاريخية المعاصرة لها، حيث تمكن السلطان موسى والوفد المرافق له من الأطلاع على الأحوال الحضارية والثقافية التي كانت تعيشها هذه الدول العربية الإسلامية – آنذاك. وبعد عودته إلى بلاده شرع في الإستفادة من هذه النهضة الإسلامية التي إنعكست على العديد من المجالات السياسية والإقتصادية والثقافية والإجتماعية. ولدى أيابه رافقه بعض العلماء والتجار والمهندسين المعماريين، الذين إستفاد منهم في مختلف المجالات، وبذلك شهدت المنطقة تياراً مشرقاً حضارياً.

ومن الأدلة على رسوخ المؤثرات العربية الإسلامية في المنطقة ما سجله الرحالة المغربي إبن بطوطة الذي زار المنطقة في عهد منسا سليمان عام ٧٣٥ هـ / ١٣٥٣م، وأشار إلى تعمق هذه المؤثرات في جميع أوجه الحياة[1]، كما أدت إتصالات السلطان موسى مع السلطان المريني أبي الحسن بن عثمان (٧٣٢-٧٥٢هـ/١٣٣١-١٣٥١م)، في المغرب إلى توثيق العلاقات الثقافية مع

[1] إبن بطوطة، مصدر سابق، ص ٦٩٠.

الشمال الأفريقي، وقد ترتب على تلك الأتصالات قدوم العديد من الفقهاء والعلماء من كافة التخصصات، بما فيها الهندسة المعمارية من الأندلس والشمال الأفريقـــي ومصر والحجاز [٢].

كما توطدت العلاقات الثقافية مع الشمال الأفريقي في عهد الأسكيا محمـــد الكبير عاهل مملكة السنغاي الإسلامية، إذ شهدت دفعة أكبر في مجـــال الحركـــة الثقافية والعلمية. ويبدو أن مرجع ذلك أمران: أولهما أن الأسكيا محمد الكبير أعلن منذ بداية تمهيده لثورته الإسلامية، أنه يهدف إلى إقامة حكم يرتكز على الشـــريعة الإسلامية، ومن ثم كان الأساس الأول، هو عودة خليفة سن علي في الحكـــم إلـــى حظيرة الدين وتطبيق الشرع الإسلامي على شعب السنغاي، فـــي جميـــع شـــؤون الحياة في البلاد[٣]، والأمر الثاني، هو إقتناعه التام بأن ذلك يقتضيه أن يكون على صلة وثيقة مع العالم الإسلامي الخارجي الذي أصبح مقتنعاً بأن بلاده باتت جـــزءاً لا يتجزأ منه، مما دفعه إلى التركيز كثيراً على سبل تطوير هـــذه العلاقـــات، لأن ذلك هو المجال الطبيعي والحيوي لسياسته الخارجية، أي إنتهاج سياسة إســـلامية راشدة، تضمن إستمرار هذه العلاقات بصورة متكافئة تجعل من بلاده جزءاً حقيقياً من الوطن الإسلامي الكبير، وليست مجرد سوق تجارية يتم فيها التنـــافس علـــى البيع والشراء دون أي إعتبارات أخرى، فكان من الحكمة للوصول إلى تحقيق هذا الهدف أن يعتمد في إدارة شؤون البلاد على الأستعانة بالعلمـــاء ورجـــال الـــدين الصالحين، الذين إستطاع بسياسته الحكيمة، أن يحصل منهم على تعهد بمســـاندته في كل خطواته الداخلية والخارجية على حد سواء. وكان هـــؤلاء العلمـــاء فـــي غالبيتهم من أهل الشمال الصحراوي والمهاجرين إلى بلاد السودان الغربـــي فـــي فترات سابقة ثم استقروا فيها بصفة دائمة. فكانوا يقومون بمهمة أهل الحل والعقـــد في حكومة الأسكيا محمد[١]. واستمرت الأمور على هذا الحال حتى نهاية القـــرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، حيث تعرضت البلاد للحكـــم المغربـــي،

---

[٢] مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ٧٨.

[٣] كعت ، مصدر سابق ، ص ٥٣.

[١] فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٢.

الذي توسعت فيه المجالات السابقة وتم تهذيبها، وأضيفت إلى أغراضـــها الثقافيـــة مجالات وآفاق تمثلت في فنون أدبية أكثر عمقـــاً وإشـــراقاً كالفلســـفة والمنطـــق والتاريخ والآداب والإنشاء والتعمير[٢].

ولإبراز أهمية التبادل الثقافي بين منطقة السودان الغربي والشمال الأفريقي أستعرض العلاقات الثقافية بين السودان الغربي والمغرب ومصر وليبيا:

أولاً: العلاقات الثقافية بين المغرب والسودان الغربي:

ما من شك أن جل الإتصالات الثقافية بـــين الســـودان الغربـــي والشـــمال الأفريقي، كانت تمر عبر المغرب، لتمتعه بموقع متميز بإعتبـــاره ملتقـــى لعـــدة تيارات حضارية، مثل التيار الحضاري الوافد من المشرق الإســـلامي، والتيـــار الوافد من الأندلس، إضافة إلى المؤثرات الأفريقيـــة[٣]، شـــهدتها بـــلاد المغـــرب العربي، منذ القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، لذلك كانت المؤثرات الثقافيـــة العربية على السودان الغربي، مغربية الطابع، ظهـــرت واضـــحة فـــي أســـلوب التدريس لديهم وطريقة كتابتهم التي كان يغلب عليهـــا الحـــرف المغربـــي، لهـــذا وُصفت الثقافة في المنطقة، بأنها ثقافة إسلامية مغربية في أرض سودانية[٤].

لذلك يمكن القول إن الثقافة الإسلامية، كان طابعها عربياً خالصاً لم تداخله أي تأثيرات، لسبب موضوعي ، وهو أن هذه الشعوب الزنجيـــة التـــي اعتنقـــت الإسلام ونهلت من معين حضارته وثقافته، لم تكـــن لهـــا تقاليـــد مثـــل الفـــرس والإغريق، الذين لهم تأثير واضح في الثقافة العربية الإسلامية في بيئات الشـــرق الأدنى[١].

لقد عرف التواصل الثقافي والفكري بين المغرب والسودان الغربـــي تألقـــاً هائلاً في كافة أنواع المعرفة، وقد بلغ هذا التواصل مداه فـــي القـــرنين التاســـع والعاشر الهجريين / الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، وهكذا فقد شـــهدت

---

[٢] مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ٧٨.
[٣] الباز ، السيد أحمد ، "الحياة العلمية والثقافية في بلاد السودان الغربي في عهد دولتي مالي وسنغاي ١٢٤٠ – ١٥٩١ "، معهد الدراسات والبحوث الأفريقية ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٥ م ، رسالة ماجستير غير منشورة ، ص ١٣٩.
[٤] حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٢٤٤ .
[١] المرجع نفسه ، ص ٢٠٦ .

حواضر المغرب توافداً متميزاً للعناصر السودانية للنهل من حياض المعرفة، إما في رحاب جامع القرويين بفاس أو بجامع ابن يوسف بمراكش أو في غيرهما من منارات العلم بالمغرب آنذاك، كما أن علماء المغرب لم يتوانوا عن الدفع بعجلة النشاط الثقافي ببلاد السودان، فقد حل بحواضرها جمع غفير من العلماء المرموقين، الذين استفاد من زادهم العلمي طلبة وعلماء هذه الربوع مثل تنبكت[٢] التي أسسها الطوارق أواخر القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، وأصبحت حاضرة الثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي، وجني التي بلغت هي الأخرى درجة كبيرة من التقدم والإزدهار في المجالين الإقتصادي والعلمي في ظل الحضارة العربية الإسلامية، وكانو وكاتسنا ومالي. ويبدو أن نهضة تأليفية إشتعل أوارها في هذه الحواضر السودانية، بفعل جهود هذه الجماعة من العلماء المغاربة والمصريين مثل الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي، الذي أقام في حواضر السودان الغربي أواخر القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، وتنقل بين مدن كانو وكاتسنا وأقدز وبلاد الهوسا، ثم عاد إلى مصر عام ٨٧٦هـ / ١٤٧١م[٣].

هذا وقد غصت المكتبات بالمصنفات العلمية في الفقه والنوازل والتراجم والتصوف والأدب، لعلماء سودانيين، فضلاً عن المصنفات التي دأب أرباب هذه المكتبات على إقتنائها من المغرب قصد الإطلاع على حركة التأليف في المغرب والإفادة من دورها، يضاف إلى ذلك أن المكتبات الخاصة، في المغرب لم تخلُ بدورها من مؤلفات العلماء السودانيين مازالت إلى يومنا هذا بعضها محفوظ في قسم الوثائق بالخزانة العامة بالرباط[١].

---

[٢] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٢٠ ـ ٢٢.

[٣] الوزاني ، الطيب ، "مقومات التفاعل الثقافي والحضاري بين دول غرب أفريقيا والمغرب الأقصى " ، ندوة التواصل الثقافي والإجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء ، ص ٤٨٥.

[١] الكتاني ، محمد إبراهيم ، "مؤلفات علماء غرب أفريقيا في المكتبات المغربية" ، مجلة دعوة الحق ، العدد الأول ، السنة (١١) ، الرباط ، ١٩٦٧ م ، ص ٨٤.

ومما يدل على متانة العلاقات الثقافية والعلمية بين المغـرب، والسـودان الغربي، إلتقاء العلماء السودانيين والمغاربـة التقـاء حميميـاً فـي الاجـازات والاسانيد[٢].

كما أسهمت الرحلات العلمية بحظ وافر في تعميق الأتصال العلمـي بـين اقطار أفريقيا المسلمة فكانت بلاد السودان بمراكزها العلمية تجتذب عدداً من طلبة العلم والثروة من أقطار مختلفة من الشمال والجنوب، كما كان عدد من أهل تلـك البلاد يفدون على المناطق الشمالية إما لطلب العلم وإما للعبور إلى الشـرق لأداء فريضة الحج. وفي أثناء ذلك كانت العلاقات الثقافية والعلمية تتوطـد وتتوسـع، وكانت الرغبة الصادقة في لقاء علماء كل قطر والتبرك بهم والإستفادة من علمهم والظفر باجازاتهم عملاً كبيراً في تعميق الروابط العلمية والثقافية بين أبنـاء تلـك المناطق.

والجدير بالذكر أن العلاقات الثقافية بين بلاد السودان الغربـي والمغـرب كانت عميقة في جذورها، ولأن الإسلام وثقافته تسرب إلى المنطقة من المغـرب، وترسخت أكثر بعد دولة المرابطين في القرن الخامس الهجري / الحـادي عشـر الميلادي، فإن الثقافة بالسودان الغربي إكتسبت سمات مغربية، فالـدارس هنـاك يحس كأنه درس في مدارس فاس، أومراكش، أو القيروان أو تلمسان، وذلـك لأن التعليم في هذه المنطقة، والمقررات التي تُدرس كانت متأثرة بالطابع المغربـي[٣]، لدرجة أن الثقافة في السودان الغربي، وصفت بأنها ثقافـة مغربيـة فـي أرض سودانية.

ونتيجة للحركة الثقافية والعلمية التي شهدتها المنطقة، مـن خـلال جهـود العلماء المغاربة والسودانيين، ظهرت حركة تأليفيـة مشـتركة، جـذبت إهتمـام السلاطين والوزراء الذين أولوا إهتماماً منقطع النظير بالعلم والعلماء، فكانت عادة منسا موسى ملك مالي، الذي ذاع عنه حبه للعلم وأهله، مجالسته لخيـرة العلمـاء

---

[٢] للمزيد حول التبادل الثقافي ، ينظر الفصل الخامس ، ص ٣١١ ، ٣١٢.

[٣] القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٧ ، وكذلك حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٢٤٤.

الوافدين إلى بلاده. كذلك الشأن لسلطان السنغاي الأسكيا محمد الكبير وخلفاؤه فقد كانوا يجلون العلماء وهو ما أكدته المصادر التاريخية[١] كما أن حواضر المغــرب كانت تعج بعلماء السودان وفقهائه، فمنهم من درس بمراكزهــا الثقافيــة وتــزود بمختلف العلوم ثم عاد لبلاده للتدريس مثل مخلوف بن علي ابن صــالح البلبــالي، الذي سافر إلى المغرب وحضر بفاس ودرس على يد ابن غازي، ثم عــاد إلـــى السودان للتدريس بكانو وكاتسنا، وكانت له نوازل وأبحاث مـــع الفقيـــه العاقـــب الأنصمني، ثم شد الرحال إلى تنبكت فدرس بها ثم رحل مرة أخرى إلى المغرب، فدخل مراكش ودرس بها ثم عاد إلى بلاده وتوفي بها عام ٩٤٠هــ / ١٥٣٤م[٢]، وكاتب السلطان موسى الذي رحل إلى فاس لتعلم العلم[٣] ومنهم من إستقر بها مثل أبو حفص عمر بن الحاج أحمد بن عمر بن محمد أقيت النحوي، الذي رحل إلـــى المغرب، وتوفي في مراكش[٤]، وفي المقابل رحل الكثير من العلماء المغاربة إلى بلاد السودان الغربي، منهم محمد الصديق النفزاوي[*]، وهو أول من توغل داخل الصحراء إلى منطقة السودان الغربي، وذلك منذ القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي[٥]، وأبو العباس عبد الله بن أحمد الزموري[*] الذي كان حياً عــام ٨٨٨هــ / ١٤٨٥م، وكان ممن رحلوا إلى مدينة ولاته، ودرس بها ثم رجع إلـــى المغرب ولم يُعثر له على تاريخ وفاة[٦]، والفقيه عبد القادر علي بن يوسف الفاسي الذي وفد إلى مدينة تنبكت للتدريس في مساجدها[١]، وأبو عبدالله محمد ابن عبــد الكريم المغيلي التلمساني الذي وصل إلى المنطقة من مدينة تلمسان[٢].

كما أدرك ابن بطوطة بمالي الفقيه محمــد الجزولـــي، وعلـــي الـــزودي المراكشي وهو من الطلبة،والفقيه المقري عبد الواحد[٣]، كما إلتقى في جاو بمحمد

---

(١) للمزيد : ينظر ، الفصل الخامس ، التغيرات الثقافية ، ص ٢٩٨ وما يليها.
(٢) عبد الرحمن السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٩ ، وكذلك أحمد بابا التمبكتي ، نيل الإبتهاج ، ص ٦٠٨.
(٣) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٥٧.
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣١.
(*) نسبة إلى مدينة نفزاوة بالجنوب التونسي.
(٥) بنعبد الله ، عبد العزيز ، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية (معلمة الصحراء)، الرباط ، ١٩٧٦م ، ص ١٩١.
(*) نسبة إلى مدينة زمور بالمغرب.
(٦) أحمد بابا التنبكتي ، نيل الأبتهاج ، ص ٢٣٥.
(١) الهادي الدالي ، مملكة مالي الإسلامية ، ص ١٥١.
(٢) للمزيد : حول المغيلي ، ص ٣٤٠ وما يليها.
(٣) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨١.

بن عمر وهو من أهل مكناسة، وأضافه الحاج محمد الوجدي التازي، وسعيد بـن علي الجزولي،وجعفر بن محمد المسوفي، وأبا إبراهيم إسحاق الجاناتي[٤].

ويمكن التأكيد أن الجاليات المغربية في مدن السودان الغربي، كانت مهمـة من حيث النوع لا من حيث الكم، وتمثلت في أسر تجارية أو علمية سـكنت فـي مدن السودان، مؤقتاً أو بصفة دائمة. فقد كانت الجالية المغربية تشمل إلى جانـب التجار، فقهاء وقضاة ومدرسين ومقرئين وطلبة وخطباء ورجال الأدب والشـعراء والمهندسين. ولا نعلم تاريخ إقامة أفراد الجالية المغربية الذين ذكرهم إبن بطوطة، إلا أن بعض المؤثرات تؤكد أن عدداً منهم لم يكن طارئاً على البلاد، وإنما يمثـل الجيل الثاني أو الثالث مثل مدرك بن فقوص، الذي على يد جده أسلم جد سـلطان مالي منسا موسى حسب رواية إبن بطوطة[٥].

وغنى عن البيان أن تأثر بلاد السودان الغربي بـالنمط الثقـافي المغربـي والمشرقي الإسلاميين إنعكس على خلق جيل من العلماء السودانيين الذين لا يقلون شهرة ومقدرة علمية عن نظرائهم في المغرب والمشـرق، والـدليل علـى ذلـك ماأورده السعدي، من قدرات العلماء السودانيين في مختلف العلوم الإسلامية الذين فاقوا نظرائهم من الشمال الإفريقي، وما عودة الشيخ عبد الرحمن التميمي الـذي قدم مع منسا موسى من الحجاز إلى فاس للتزود بالعلم إلا دليل لا يقبل الشك فـي قدرات علماء السودان الغربي الفذة في شتى علوم الدين والفقـه[٦]. ومـن أبـرز مظاهر هذا التأثير وتلك الأتصالات الثقافية التي تمت بين بلاد المغرب والسودان الغربي، ذلك التراث العلمي الذي خلفه الإمام محمد بن عبد الكـريم المغيلـي[١]، والعالم محمد بن يوسـف السنوسـي (٨٣٢ – ٨٩٥ هـــ / ١٤٢٨ – ١٤٩٠م) صاحب عقيدة أهل التوحيد أو العقيدة الكبرى[٢]، الذي إنتشرت مؤلفاته في منطقـة السودان الغربي، ولا سيما المعروفة بعقائد السنوسي التي أضحت مادة أساسية في

---

(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٩٥ ، ٦٩٦.
(٥) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٩.
(٦) للمزيد راجع ما جاء في الفصل الخامس ، التغيرات الثقافية ، ص ٣١٦ وما يليها.
(١) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٩.
(٢) إبن مريم ، مصدر سابق ، ص ٢٥٧ ، ٢٥٨

مناهج التعليم[٣]، والفقيه أبو القاسم التواتي، الذي وفد مع مجموعة من الفقهاء واستقر في تنبكت، ودرس بالمسجد الجامع إلى أن توفي عام (٩٣٥هـ / ١٥٢٧م)[٤]، ومن العلماء المغاربة الذين خلفوا تراثاً ثقافياً وسادت مؤلفاتهم في السودان الغربي الفقيه أحمد بن يحي بن محمد الونشريسي (ت ٩١٤هـ / ١٥٠٨م)، ومنها مصنفه الشهير (المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء أفريقية والأندلس والمغرب)، والذي كان يدرس من ضمن المناهج الدراسية بكل المراكز الثقافية في السودان الغربي[٥].

وهكذا إتخذت العلاقات بين المغرب والسودان الغربي أنماطاً مختلفة، كان لها الأثر البالغ في الميدان الإقتصادي والإجتماعي، وبشكل خاص في الميدان الفكري والثقافي والعقدي، ولا سيما أن العلاقات السياسية كانت متقاربة، وأن تشابهاً أحياناً ما يكدر صفوها، يضاف إلى ذلك أن هذه المناطق في أجزاء كبيرة منها كانت تخضع للحكم المغربي، وعلى وجه الخصوص في عهد المرابطين والمرينيين والسعديين.

وقد استمر إشعاع المغرب الثقافي والحضاري في بلاد السودان الغربي على عهد المرينين الذين أصبح لهم إحتكاك كبير بالممالك السودانية، فكان أبو الحسن المريني في مقام الأب عند ملوكهم، وقد دانوا له ودخلوا في طاعته، ولما توفى أقام له السلطان المالي منسى سليمان مأتماً ختم فيه القرآن الكريم وقد حضر إبن بطوطة[١].

ولا تخلو جميع العصور التي عرفها المغرب، من مراسلات، وتبادل تحف وهدايا بين المغرب والسودان الغربي، فضلاً عن تبادل الوفود والعلماء، وفي ذلك ما فيه، من قوة هذه العلاقة وغناها، في شتى المجالات، ومنها المجال الثقافي، موضوع البحث.

ثانياً: علاقات السودان الغربي الثقافية مع مصر:

---

[٣] المصدر نفسه ، ص ٦٠٢ ، وكذلك السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٦.

[٤] المصدر نفسه ، ص ٥٩.

[٥] أحمد بابا التنبكتي ، نيل الإبتهاج ، ص ١٣٥ ، ١٣٦ ، وكذلك السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤٦.

[١] بن شريفة ، محمد ، من إعلام التواصل بين بلاد المغرب وبلاد السودان / منشورات معهد الدراسات الإفريقية ، الرباط ، ١٩٩٩ م ، ص ١٣.

لقد كانت العلاقات العربية الأفريقية موغلة في القدم أي قبل الإسلام. ومنذ فجر الإسلام بدأ يتقوى هذا التواصل، بل كان من أهم العوامل التي وطدت العلاقة بين شعوب الشمال الإفريقي، وجنوب الصحراء.

وقد بدأت هذه العلاقات تشهد نوعاً من التطور منذ أيام مملكة غانا ثم مالي وبلغت النضج أيام مملكة السنغاي الإسلامية.

وبالرغم من إختلاف الظروف الخاصة بهذه العلاقات مع العالم الإسلامي، فإن المرحلة الأولى من هذه العلاقات كانت قد بدأت أيام غانا، وهي التي تشكل الأساس التاريخي الثابت الذي إرتكزت عليه علاقات مالي الخارجية فيما بعد، حيث مثلت علاقات غانا مع الخارج أرضية جيدة إستفادت منها ورثتيها المذكورة في مجال التجارة والثقافة.

والجدير بالذكر أن الإسلام دخل بلاد غانا عن طريق التجار المسلمين الذين ظلوا لعهد طويل يترددون على هذه البلاد قبل وصول الدين الإسلامي.

وخلاصة ذلك إن علاقات بلاد السودان الغربي مع الشمال الأفريقي، هي التي مهدت الطريق أمام المسلمين من الأمازيغ والعرب لكي يحملوا لواء الإسلام إلى أهالي المنطقة، كما زاد معدل الهجرات إلى هذه المنطقة الأمر الذي زاد من قوتها وعمقها مع مرور الزمن وعلى كل الأصعدة، وبرزت معالم هذه العلاقات بشكل واضح، أول مرة، في عهد عاهل مملكة مالي، وتوطدت بعد رحلته الحجازية التي سبقت الإشارة إليها، وما خلفته من آثار شملت مختلف المجالات، فقد عُدت هذه الرحلة في نظر المصادر التاريخية، من أشهر مواكب سلاطين السودان الغربي عبر الديار المصرية، على الرغم من أنها لم تكن أول رحلة يقوم بها سلطان سوداني إلى المشرق الإسلامي(١). لذلك ترى المصادر التاريخية أن زيارة ملك مالي إلى مصر كانت إستهلالاً لعلاقات بين البلدين، شملت كل المجالات من تجارة وثقافة وفكر وعلوم وفنون، وأصبح دخول مصر بالنسبة لحجاج السودان الغربي، لا يعني فقط مجرد مرور عابر إلى الحجاز، بل أصبح

(١) إبراهيم طرخان، دولة مالي الإسلامية، ص ٨٤، ٨٥، وكذلك بوفيل، تجارة الذهب وسكان المغرب الكبير، ص ١٥٩ وما يليها.

إتصالاً مباشراً بحضارة عربية إسلامية راقية، وبتراث إسلامي عميق الجذور، فقد كان أهل مالي يستغلون فرصة مرورهم بها لحضور حلقات العلم بالجامع الأزهر، وبالنظر إلى أخذ السودانيين بالمذهب المالكي، فقد كانوا يتصلون ويتتلمذون على يد فقهاء المالكية بمصر دون غيرهم، ونستشهد هنا بلقاءات منسى موسى سلطان مالي وعبد العزيز التكروري(*) مع فقهاء المالكية بمصر وقد ذهب بهم تشوقهم لتحصيل علوم الشريعة على مذهب الإمام مالك رضي الله عنه، أن أنشأوا مدرسة خاصة بهم في مصر وتحملوا جميع نفقاتها(٢)، كما أقيم العديد من المدارس والخانقاوات التي أسهمت بدور ثقافي وعلمي متميز، يذكر عبد الرحمن السيوطي منها: المدرسة الصلاحية، والمدرسة الكاملية والمدرسة الصالحية، والمدرسة الظاهرية، والمدرسة المنصورية، والمدرسة المؤيدية، وخانقاه سعيد السعداء والخانقاه البيبرسية وخانقاه قوصون بالقرافة وخانقاه شيخو(٣).

وكان يفد إلى هذه المراكز العلمية الطلاب من السودان الغربي، بعد أن يتحصلوا على إجازات علمية من بلادهم تؤهلهم لإستكمال علومهم بالقاهرة(١)، ومنهم من يأتي إلى الجامع الأزهر الشريف، الذي أقاموا به رواقاً خاصاً بهم يقيمون فيه ويتلقون فيه مختلف العلوم العربية الإسلامية وهي التي تحدث عنها المقريزي.

يورد المقريزي عن هذه المدرسة المالكية التي حملت إسم مؤسسها :" وهي بخط حمام الريش من مدينة مصر [القاهرة] كان الكانم من طوائف التكرور لما وصلوا إلى مصر سنة بضع وأربعين وستمائة قاصدين الحج دفعوا للقاضي علم الدين بن رشيق مالاً بناها به ودرس بها فعرفت به وصار لها في بلاد التكرور سمعة عظيمة وكانوا يبعثون إليها في غالب السنيين المال"(٢).

(*) عبد العزيز التكروري ، عالم سوداني رحل للشرق زمن أبي القاسم النويري في أواسط المائة التاسعة ، وكان عالماً ويقال أنه عزى لأهل مصر مسائل مختصر خليل لأصولها إلا نحو ثلاثة سمعها المؤلف من العالم محمد بن محمود بغيغ ، ونقل عنه الحطاب في شرح خليل ، أحمد بابا التنبكتي ، نيل الإبتهاج ، ص ٢٧٥ .

(٢) أحمد الشكري ، مرجع سابق ، ص ٢٢٤.

(٣) السيوطي ، عبد الرحمن ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة ، (وضع حواشيه : خليل المنصور) ج ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م ، ص ١١٣ ، ١٣٤ .

(١) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٦.

(٢) المقريزي ، الخطط المقريزية ، ج ٢ ، ص ٥ .

وتجدر الملاحظة أن بلاد السودان الغربي، أيام مملكة مـــالي، كـــان عـــدد الفقهاء والعلماء السودانيين بها قليلاً، وكان حكام مالي المتطلعون لإعطاء دولـــتهم طابعاً إسلامياً، مدركين أهمية هذه المشكلة، الأمر الـــذي يفســـر إجتهـــادهم فـــي إصطحاب عدد من علماء الشمال الأفريقي، بهدف الإستعانة بهم في تسيير شؤون دولتهم الإسلامية، خاصة في القضاء، وبيت المال والإستفادة من علمهم لتـــدريس أبنائهم القرآن وأصول الدين والشريعة، يذكر القلقشندي أن منسا سليمان قام بجلب الفقهاء إلى بلاده من مذهب الإمام مالك[٣]. واستغل منسا سليمان إقامته في مصر فاشترى مجموعة من الكتب في فقه الإمام مالك، وهو ما أكـــده الحســـن الـــوزان عندما زار مدينة تنبكت ووجدها عامرة بالعلمـــاء والفقهـــاء وبهـــا أعـــداد مـــن المخطوطات التي تباع بأسعار غالية[٤].

وكان ملوك مالي حريصين على التفقه في الدين، لذلك كـــانوا يحرصـــون على الإتصال بفقهاء المالكية في البلاد الإسلامية وفي هذا السياق التقى في القاهرة السلطان موسى مع القاضي محمد بن أحمد بـــن ثعلـــب المصـــري المعـــروف "بكشتغدي" الذي كان يدرس بالمدرسة المالكية بالقاهرة وألف شرحاً لمختصر لأبي الحسن الطليطلي باقتراح من منسا موسى[١]، كما إلتقى في القاهرة بالقاضي شرف الدين أبي الروح عيسى الزواوي[٢].

يعتقد الباحث أن وراء هذه النظرة الخاصة إلى مصر، هـــو مكانتهـــا فـــي نفوس الأفارقة المسلمين، حيث كانت يومذاك، أي في ظل حكم المماليك لها ولبلاد الشام، أقوى نفوذ إسلامي على المسرح السياسي. وساعد دولة المماليك على بلوغ هذه المكانة، سياسياً وإقتصادياً، ما كانت تحظى به من موقع جغرافي فريد، جعلها قلب العالم الإسلامي النابض، والقوة المسيطرة على شريان التجارة بين المشـــرق والمغرب، فضلاً عن أن مصر كانت مقر الخلافة الفاطمية، وحامية حمى الحرمين الشريفين في الحجاز والأماكن المقدسة في فلسطين، ناهيك عـــن وجـــود الجـــامع

---

(٣) القلقشندي ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ٢٨٥ .
(٤) الوزان ، مصدر سابق ، ج ٥ ، ص ١٦٧ .
(١) أحمد بابا التنبكتي ، نيل الإبتهاج ، ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ .
(٢) أحمد الشكري ، مرجع سابق ، ص ٢٢١ .

الأزهر الشريف، قلعة العقيدة الإسلامية والسنة المطهرة بعد مكة والمدينة، ونقطة عبور المسلمين الأفارقة في طريقهم إلى الحجاز.

كل ذلك جعل من الطبيعي أن تقوم بين مصر، بثقلها الثقافي والحضاري، وبين الدول وشعوب السودان الغربي الإسلامية، علاقات قوية متنوعة في شتى المجالات، تأسيساً على الآثار الحميدة التي تركها إنتشار الإسلام في المنطقة.

وكما سبق الإشارة إلى قدم العلاقات بين غانا ومصر، فإن علاقات مملكة مالي أيضاً لم تكن وليدة العهد الإسلامي فحسب، بل إن جذورها تعود لما قبل الميلاد، كما يؤكد ذلك بعض الكتاب والمؤرخين، الذين أفادوا أن الكثير من النباتات والحيوانات والصناعات، وصلت من مصر، إلى بلاد السودان الغربي، وإن أولى تيارات الحضارة الإنسانية، وصلت إلى منطقة جنوب الصحراء، قادمة من مصر، ومن ذلك بناء القوارب واستعمال اللبن في البناء، وهي مرحلة متقدمة، وكذلك الأسلحة الحديدية من دروع ورماح وبلط وقسي، ويقال أن قبائل التيبو (Tibou)، هي التي أدخلت الصناعات الحديدية والأسلحة إلى بلاد السودان الغربي نقلاً عن مصر[١].

ولعل من أبرز الدلائل على العلاقات بين بلدان السودان الغربي ومصر، تلك الآثار الثابتة لبعض سكان منطقة السودان في مصر، مثل حي بولاق الدكرور المحرفة عن كلمة التكرور، نسبة إلى إقليم التكرور في السودان الغربي[٢]، وهو حي ينسب إلى أحد صلحاء التكرور الذين دفنوا في مصر، وهو الشيخ الصالح أبو محمد يوسف بن عبد الله التكروري الذي عاصر الخليفة العزيز الفاطمي[٣].

ومن الدلائل القوية على هذه العلاقات، وجود رواق خاص بأبناء التكرور في الأزهر الشريف، وأيضاً إنشاء مدرسة إبن رشيق في فسطاط مصر كما سبق ذكره.

---

(١) فيج جي دي، مرجع سابق، ص ٤٠، وكذلك إبراهيم طرخان، دولة مالي الإسلامية، ص ١٦٨.
(٢) الهادي الدالي، مملكة مالي الإسلامية وعلاقاتها مع المغرب وليبيا، ص ٤٧، ٤٨، كذلك وفضل كلود الدكو، مرجع سابق، ص ٢٣٦.
(٣) فاي منصور علي، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

وقد كان الأزهر منذ إنشائه عام ٣٥٩هـ / ٩٧٠م، على يد القائد الفاطمي جوهر الصقلي، يسهم في أداء الرسالة مع أقدم مساجد مصر وهو جامع عمرو بن العاص بالفسطاط، وإنفرد الأزهر بالقيام بهذه الرسالة النبيلة عبر القرون، فتقاطر عليه الطلبة من مختلف بلدان العالم الإسلامي، ومنها السودان الغربي، حيث وجد الطلاب الرعاية والإقامة والعيش في رحاب الأزهر، الأمر الذي جعل لمصر مكانة خاصة في قلوب مسلمي السودان الغربي، وكان الطلاب الأفارقة يفضلون الدراسة في الأزهر عن غيره من المدارس، لأنه المدرسة الوحيدة التي تجمع فيها الدراسة في العلوم على المذاهب الأربعة، والعلوم فيه متنوعة، فتدرس فيه العلوم الدينية والشرعية واللغوية والأدبية، وهو ما لم يكن متيسراً في المدارس الأخرى، وبذلك صار الأزهر منذ القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي، وجهة الطلاب والأساتذة الراغبين في الإستزادة من مختلف العلوم والمعرفة، لذلك غدا من أعظم وأهم مراكز الدراسات الإسلامية، وتقلد الزعامة الفكرية والثقافية في المشرق والمغرب الإسلاميين[1]، لذا نجد الطلاب السودانيين الذين درسوا في الأزهر وأروقته، حينما عادوا إلى بلادهم، أقاموا حركة علمية وثقافية على النمط المتبع في مصر، فبنوا المساجد وألحقوا بها المدارس، واتبعوا أساليب التدريس المتمثلة في التفاف الطلاب حول الأستاذ، وأحد التلاميذ يتلو من الكتاب والشيخ يشرح الدرس حتى يستوعب الجميع الدرس[2]، فإذا أشكل عليهم منه شيء إستوضحوا الشيخ الذي كان يلبي أسئلة السائلين بروح طيبة.

هذا وقد توافد على الجامع الأزهر العديد من العلماء من بلاد المشرق الإسلامي والذين قاموا بالتدريس في ردهاته، والذين شدوا أنظار الأفارقة فتقاطروا للدراسة على أيديهم، ومن هؤلاء العلماء عبد اللطيف البغدادي الذي وفد إلى مصر عام (٥٨٩هـ / ١١٩٣)، في عهد الملك عبد العزيز بن السلطان صلاح الدين الأيوبي، وتولى التدريس بالأزهر الشريف عدة أعوام وكان يلقي دروسه في علم

---

(١) زكي، عبد الرحمن، الأزهر وما حوله من الآثار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠ م، ص
(٢) للمزيد: راجع ما ورد في النظام التعليمي في السودان الغربي، ص ٣١٩ وما يليها.

الكلام والمنطق والبيان[٣]، ومنهم الشيخ الصوفي شرف الدين عمر بن الفارض (ت ٦٣٢هـ / ١٢٣٤م)، الذي لبث حيناً يقيم بالأزهر الشريف، ويعقد فيه حلقاته الصوفية، وكذلك الشيخ أبو القاسم المنفلوطي، والشيخ شمس الدين الأتابكي، والشيخ جمال الدين الأسيوطي، والشيخ شهاب الدين السهروردي، والمؤرخ شمس الدين بن خلكان، صاحب كتاب (وفيات الأعيان) (ت ٦٨٠هـ / ١٢٨١م)، الذي وفد على القاهرة عام (٦٣٧هـ / ١٢٣٩م)، وأقام بها حيناً من الزمان وألقى دروسه بالأزهر الشريف[٤].

وفي القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، تول التدريس بهذا الجامع الإمام علي بن يوسف بن جرير الشنطوفي شيخ قراء عصره، وقوام الدين الكرماني، وشمس الدين الأصبهاني، وشرف الدين الزواوي المالكي، ومحمد بن يوسف بن حبان الغرناطي العالم اللغوي الكبير، الذي كان يلقى دروسه بالأزهر، وكان من تلاميذه الفقيه تقي الدين أبو الحسن السبكي (ت٧٥٦هـ / ١٣٥٧م)[١].

وهكذا يتضح أن مصر وأزهرها العظيم، كانت قلعة العلوم والثقافة الإسلامية، ولم يكن طلاب السودان الغربي، وحدهم هم الذين إرتحلوا إلى الأزهر وتتلمذوا على أساتذته الإجلاء، بل رحل إليه مسلمو العالم الإسلامي من المشرق والمغرب.

وكان سلاطين السودان الغربي يشجعون الطلاب على الرحيل إلى مصر لتلقي العلوم والمعارف الإسلامية والعودة إلى الوطن لنشر هذا الدين وثقافته.

وقد أعُجب إبن بطوطة بالأفارقة الذين كان لهم إتصال ثقافي مع مصر، ومنهم أهل زاغة، الذين قال فيهم أنهم قدماء في الإسلام، لهم ديانة وطلب للعلم[٢].

وقد لاحظ إبن بطوطة إهتمام أهل البلاد الموالية لسلطان مصر، والجزء الشمالي المتاخم لبلاد المغرب بالثقافة العربية، فوجد بعض الأهالي يتحدثون العربية ويستخدمونها في الأسواق والمعاملات التجارية، فيذكر أنه وجد لدى أحد

---

[٣] عبد الرحمن زكي، الأزهر وما حوله من الآثار، ص ٦٤.
[٤] المرجع نفسه، ص ٦٥.
[١] فضل كلود الدكو، مرجع سابق، ص ٢٤٠.
[٢] إبن بطوطة، مصدر سابق، ص ٦٨٠.

أمراء السودان كتاب المدهش لإبن الجوزي[٣]، ويذكر أنه إلتقى بالعديد من أبناء الجالية المصرية الذين يعيشون بالمنطقة، فلدى وصوله إلى مالي إلتقى بالتاجر شمس الدين بن النقويش الذي ساعده على إكتراء دار وبعث إليه ضيافة، وعندما مرض بمالي عالجه أحد الأطباء المصريين هناك[٤]، وعندما وصل إلى تنبكت زار قبري أبي إسحاق الساحلي الغرناطي، وسراج الدين بن الكويك وهو أحد كبار التجار من الإسكندرية[٥] الذي قدم إلى مالي لإسترجاع مال كان قد أقرضه للسلطان الحاج موسى لدى عودته من الحج لكنه توفي بمالي[٦].

وغني عن البيان أن وجود مثل هذه الجاليات في مالي إنما يدل دلالة قوية على أن العلاقات التجارية والثقافية بين بلاد السودان الغربي ومصر كانت وثيقة مثمرة في جميع النواحي وعلى مر العصور.

ومن دلائل قوة العلاقات الثقافية بين السودان الغربي ومصر، وجود صيغ خاصة في الدواوين المصرية خاصة بالمكاتبات الرسمية التي توجه إلى ملوك السودان الغربي زمن سلاطين المماليك، وهذه معدة في ديوان الإنشاء، تصدر بها المكاتبات الرسمية منها :

"أدام الله نصر المقر العالي السلطان الجليل الكبير العالم العادل، المجاهد المؤيد الأوحد، عز الإسلام، شرف ملوك الأنام، ناصرة الغزاة والمجاهدين، زعيم جيوش الموحدين، جمال الملوك والسلاطين، سيف الخلافة، ظهير الإمامة، عضد أمير المؤمنين الملك فلان..."[١].

واذا كانت جذور علاقات السودان الغربي مع العالم الإسلامي تمتد إلى أعماق التاريخ البشري، ولما كانت دولة غانا تمثل بوادر ظهور معالمها لأول مرة، إذن فإن دولة مالي التي مثلت فترة إنفراج هذه العلاقات، لم تكن هي

---

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٩٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٨٠ ، ٦٨١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٦٩٤ .
(٦) المصدر نفسه والصفحة .
(١) العمري ، مسالك الأبصار ، ج ٤ ، ص ٢٨ .

الأخرى إلا مرحلة ثانية منها، جاءت مملكة السنغاي بعدها، وخاصة في عهد الاسكيا، لكي تصل بها إلى قمة تطورها التي لم تتعدها بعد ذلك أبداً لحين سقوطها في نهاية القرن السادس عشر الميلادي على أيدي المراكشيين.

ولما كانت مملكة السنغاي في عهد الاسكيا محمد الكبير الذي اعتلى سدة الحكم على حساب آل سن عام (٨٨٩هـ / ١٤٩٣م)، دولة إسلامية حقيقية، منذ اللحظة الأولى لقيامها، ولما كانت مرتكزات علاقتها الداخلية والخارجية كلها قائمة على أساس إسلامي نقي، لذلك سيكون تناولنا لها من هذا المنطلق، مكتفين بما سبق إيراده من جذورها عبر غانا ومالي، رغم أن السنغاي، ظلت قبل أن تستقل عن مملكة مالي عام (٧٧٥هـ / ١٣٧٥م) تقريبا، إقليما تابعا لها.

ومن اجل بناء هذه الدولة الإسلامية، شرع اسكيا محمد الكبير في أول حكمه، في الإعداد للغزو والفتح، خاصة بعد عودته من الحج حين جرد أولى حملاته إلى بلاد الموشي الوثنيين الذين نجح في اجتذاب الكثيرين منهم إلى الإسلام[١]، وفي عام (٩٠٥هـ /١٤٩٩- ١٥٠٠م) تمكن من ضم مقاطعة باجانو وقضي على آخر فلول سن علي، كما ضم جميع أراضي مالي القديمة عام (٩١١هـ / ١٥٠٦م) تقريباً، فبلغت حدود السنغاي مشارف المحيط الأطلسي[٢]، وفي عام (٩١٩هـ / ١٥١٣م) تقريباً، اتجه نحو الشرق حيث بلاد الهوسا فضم كاتسنا وكانو وكانتا ليكي عاصمة كيبي[٣]، ومن هناك يمم إلى الشمال الشرقي وتوغل في بلاد أير الصحراوية وفرض على أميرها جباية سنوية تدفع لخزانة السنغاي[٤]، وبذلك دخلت تقريباً، مناطق السودان الغربي كله في تبعية مملكة السنغاي في عهد هذا السلطان بعد أن كانت الدولة لا تتجاوز المناطق المحيطة بحوض النيجر الأوسط ومنحناه الأعلى في عهد سلفه سني علي.

وقد نجم عن هذا التوسع، دخول الطرق والمنافذ التجارية، أو بالأحرى العلاقات الاقتصادية بمعناها الواسع في النفوذ الفعلي لدولة السنغاي، في عهد أسكيا محمد الكبير، فازدهرت هذه العلاقات بالتوازي مع الثقافة والحضارة بين مراكز السودان الغربي والشمال الإفريقي، وقد بذل أسكيا محمد الكبير جهداً كبيراً للدفع بهذه العلاقات، لأسباب سبق وأن وردت وهي طموحه إلى إقامة حكم قائم على الشريعة الإسلامية، ولتحقيق ذلك لابد له أن يكون على صلة وثيقة مع العالم الإسلامي الخارجي الذي صار مقتنعاً بأن بلاده باتت جزءاً لا يتجزأ منه[٥].

وقد شهدت هذه العلاقات تطوراً وتعمقاً بعد رحلة حج الأسكيا محمد الكبير، التي إنعكست آثارها في أكثر من مجال، كما أن موسم الحج كان فرصة لعلماء بلاد السودان الذين رافقوا الأسكيا محمد، للإلتقاء بعلماء الحجاز، مما أدى إلى أن

---

(١) فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٠ .
(٢) عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي في عهد الأسيقيين ، ص ٣٨ .
(٣) بوفيل ، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى ، ص ١٣٨ .
(٤) عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي الإسلامية في عهد الأسيقيين ، ص ٣٨ .
(٥) فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٢٥٢.

الشرق، بتقاليده الجامعية والدينية الثرية، قدم إلى علماء تنبكت، عوناً كبيراً في سبيل تطوير وإجادة اللغة العربية وفروعها، والتعمق فيها بوصفها الأداة الوحيدة للوصول إلى تسنم العلوم والمعارف الإسلامية، فكان جامع الأزهر الشريف وجهة إستقطاب لعلماء وأساتذة تنبكت خاصة والسودان الغربي عامة، وكان يقيم فيه كبار العلماء الذين تلقوا على أيدي جهابذة الأزهر مختلف العلوم، فكانت كلمة علماء الشرق مسموعة، في المنطقة، وكان السيوطي من أقوى علماء الشرف أثراً على مجريات الأمور في السودان الغربي عامة[1]، لذلك عند الحديث عن العلاقات الثقافية بين مصر وبلاد السودان الغربي، لابد من الإشارة إلى هذا العالم المصري عبد الرحمن السيوطي (٨٤٩ – ٩١١ هـ/ ١٤٤٥ – ١٥٠٥م)، الذي إشتهر بصيته العلمي، وتعدد مؤلفاته التي بلغت حوالي ثلاثمائة مؤلف[2]، وانتشرت مؤلفاته بالسودان الغربي[3].

وما من شك أن الشهرة التي وصل إليها هذا الإمام الجليل في السودان الغربي، ترجع إلى علاقاته الواسعة بسلاطينها وعلمائها وطلابها[4]، رغم أنه لم يصل إلى تلك المناطق حسب ما أورده الباحث عبد الله نبهان[5]، ولكن نجله إبراهيم بن عبد الرحمن السيوطي رحل إلى تنبكت، وتولى فيها مهمة مؤذن الجامع الكبير[6].

وقد أثمرت جهود الإمام عبد الرحمن السيوطي في نشر الإسلام وتعميق مفاهيمه من خلال الفتاوي التي وجهها إلى الأسكيا محمد الكبير، بعد عودته من

---

(1) المرجع نفسه ، ص ٢٥٥.
(2) عبد الرحمن السيوطي ، حُسن المحاضرة ، ج ١ ، ص ٢٨٩ .
(3) المصدر نفسه ، ص ٢٩٩ .
(4) حسن أحمد محمود ، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، ص ٢٥٢ ، وكذلك عبد الفتاح مقلد الغنيمي ، مرجع سابق ، ص ١٥٨ .
(5) نبهان ، عبد الله ، "الإمام السيوطي وفن السيرة الذاتية" ، مجلة معهد المخطوطات العربية ، العدد ٣٤ ، القاهرة ، ١٩٩٠ م ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .
(6) كعت ، مصدر سابق ، ص ١٧ .

الحج ومروره بالقاهرة[١]، وقد توثقت العلاقة بين السيوطي والأسكيا، بحيث أصبح لا يقدم على أي عمل مهم إلا بعد إستفتاء الإمام السيوطي[٢].

هذا وقد كانت للسيوطي إتصالات مستديمة مع أساتذة السودان وعلمائه إما عن طريق المراسلة أو عن طريق الإتصال المباشر في أثنـــاء مواســم الحـــج أو بعدها. وكان تأثيره كبيراً عليهم، وسبق وأن أشرنا أنه إستقبل الأسكيا محمد الكبير ومرافقيه عقب موسم الحج عام (٩٠٢ – ٩٠٣هـ / ١٤٩٦ – ١٤٩٧م) تقريبـــاً، حيث نشأت بينهما علاقات صداقة متينة منذ ذلك الحين، ثم جرت بعد ذلك بينهمـــا مراسلات ومشاورات حول كيفية الحكم طبقاً للشريعة الإسلامية، وغير ذلك مـــن المسائل الأخرى التي كان يهم الأسكيا محمد معرفة رأي[٣] الإسلام فيها.

كما إتصل بالإمام المصري السيوطي العديد من العلماء الأفارقـــة، الـــذين إجتذبهم الأزهر الشريف إلى رحابه، وأصبح لهم رواق خاص بـــالأزهر، وعلـــى رأس هؤلاء العلماء أحمد بن عمر بن محمد أقيت، جد العالم أحمد بابا التنبكتـــي، الذي وصل إلى القاهرة في طريقه للحجاز عام (٨٩٠هـ / ١٤٨٥م)، ولقي الإمام السيوطي، وخالد الأزهري شارح التوضيح وقرأ عنهما، ثم آب إلى تنبكت ودرّس بها حتى توفي عام (٩٤٢هـ / ١٥٣٥م)[٤].

ومن الذين إلتقوا الأمام السيوطي، القاضي محمود كعت والشيخ محمد تُـــل والفا صالح جور وكاغ زكريا ومحمد تننك والقاضي محمود يدبغ والشـــيخ مـــور محمد هوكار، وهم من الأعيان الذين رافقوا الأسكيا محمد الكبيـــر لأداء فريضـــة الحج، حيث جلسوا للتعلم في حلقات العلماء المصريين العلميـــة، وفـــي مقـــدمتهم الإمام عبد الرحمن السيوطي[٥].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢، ١٣، وكذلك عبد الرحمن السعدي، مصدر سابق، ص ٨٣.
(٢) الناصري، مصدر سابق، ج ٥، ص ١٠٠، ١٠١.
(٣) فاي منصور علي، مرجع سابق، ص ٢٠٤.
(٤) البرتلي، مصدر سابق، ص ٢٧، وأحمد بابا التنبكتي، نيل الإبتهاج، ص ١٣٨، وكفاية المحتاج، ج ١، ص ١٣٣، وكذلك عبد الرحمن السعدي، مصدر سابق، ص ٣٧.
(٥) محمود كعت، مصدر سابق، ص ١٦.

ومن العلماء السودانيين الذين إلتقوا الإمام السيوطي والإمام المغيلي الفقيه بن عبد الله الأنصمني المسوفي، عندما رحل لأداء فريضة الحج أثناء مروره بمصر، علماً أنه كان حياً حسب إفادة التنبكتي عام ٩٥٠هـ / ١٥٤٢م[١].

لقد ظلت القاهرة تمثل منطقة جذب بالنسبة لعلماء السودان الغربي، لما للأزهر من سمعة إسلامية، حيث كان جامع الأزهر، أهم مركز علمي في العالم الإسلامي في ذلك الوقت، وخاصة أن القاهرة كانت في هذه الفترة تمثل مركز ثقل المسلمين بوصفها مقراً للخلافة الإسلامية بعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦هـ . وكان الأزهر دائباً على نشر العلوم الدينية التي تمثل التراث الإنساني للمسلمين في العالم، وبذلك كانت تجتذب علماء وأساتذة مراكز بلاد السودان الغربي العلمية ليس فقط، بما كانت تقدمه لهم من علوم ومعارف كانوا يجهلونها في الأصل، ولكن أيضاً في تحقيق ما كانوا قد تعلموه ودرسوه في أقطار أخرى من العالم الإسلامي، ولهذا حرص جميع علماء مدينة تنبكت الكبار على الإقامة في رحاب جامع الأزهر. لذلك لم تقف إتصالات هؤلاء العلماء عند الإمام السيوطي بل استمرت بعد وفاته، وتقاطرت جموع طلبة العلم إلى القاهرة للتزود من مراكزها العلمية، ومن هؤلاء الفقيه أبو المحاسن محمود بن عمر بن محمد أقيت الذي وصل في طريقه إلى الحج عام(٩١٥ هـ / ١٥٠٩م)، والتقى علماءها منهم إبراهيم المقدسي والشيخ زكريا والشيخ القلقشندي واللقانيين وغيرهم[٢]، ومن العلماء الذين مروا بالقاهرة في طريقهم لأداء فريضة الحج الفقيه محمد بن أحمد التازختي المشهور بأيد محمد، الذي تلقى علومه على يد صفوة علماء مصر مثل شيخ الإسلام زكريا والبرهانين والقلقشندي وإبن شريف وعبد الحق السنباطي، كما لقي الشمس اللقاني وأخاه الناصر وحضر دروسهما وتصاحب مع أحمد بن الحق السنباطي، وعندما وصل مكة جلس إلى دروس الفقيه أبو البركات النويري وإبن عمه عبد القادر وعلي بن ناصر الحجازي وأبي الطيب البستي، وأجازه السنباطي، وعاد إلى بلاده

(١) أحمد بابا التنبكتي ، نيل الإبتهاج ، ص ٣٥٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٠٧ .

كشن فتولى قضاءها وجلس للتدريس إلى أن توفى بها عام (٩٣٦هـ / ١٥٢٩م)[١]، كما حل بمصر الفقيه العاقب بن محمود أقيت، في طريقه إلى الحجاز والتقى بمصر الناصر اللقاني وأبا الحسن البكري والشيخ البسكري، وقد أجازه اللقاني في جميع ما يجوز له[٢] عنه، وقد زار مصر في طريقه إلى الحج الفقيه أبو بكر بن أحمد بن عمر أقيت، وأخذ العلم على يد علمائها، ثم حج وجاور ثم رجع إلى بلاده فبقي نحو أربعة أشهر ثم رحل بأولاده للمدينة المشرفة فجاور هناك حتى توفي عام (٩٩١هـ / ١٥٨٣م)[٣] ومن كبار علماء تنبكت الذين إرتحلوا إلى مصر في طريقهم للحجاز، الفقيه أحمد بن أحمد بن عمر محمد أقيت والد أحمد بابا، والتقى بمصر عام (٩٥٦هـ / ١٥٤٨م)، الناصر اللقاني والشريف يوسف الأميوطي تلميذ السيوطي، وجمال الدين بن الشيخ زكرياء والشيخ التاجوري والأجهري، وأجازه بعضهم، وكذلك أحمد بغيغ بن محمود بن أبي بكر التنبكتي وأخوه الفقيه محمد بغيغ، اللذان رحلا إلى الحج، وأثناء مرورهما بمصر إلتقيا بالناصر اللقاني والتاجوري والشريف يوسف الأرجوني، وجلسا في مجالسهم ثم رجعا بعد حجهما فنزلا بتنبكت[٤].

وعلى الجانب الآخر، فقد كان من بين علماء مصر الذين سافروا إلى بلاد السودان واستقروا في مملكة السنغاي الإسلامية قاضي المالكية بمصر، الشيخ محمد بن يوسف الأندلسي الذي قدم إلى بلاد السودان الغربي، بعد سنة (٩٠٩هـ / ١٥٠٣م)، أي بعد حوالي عشر سنوات من تولي الأسكيا محمد الكبير لحكم السنغاي، ومكث فيها حتى توفي عام (٩٢٠هـ / ١٥١٤م)[٥].

وعلاوة على تبادل الرحلات بين علماء مصر وعلماء السودان الغربي، كان بين الجانبين تبادل للرسائل حول بعض المسائل الفقهية التي تحتاج إلى التدقيق من أحد الطرفين، منها رسالة أحمد بابا التنبكتي إلى العالم المصري سالم

---

[١] المصدر نفسه، ص ٥٨١، وكذلك السعدي، مصدر سابق، ص ٣٧.
[٢] المصدر نفسه، ص ٤١، وكذلك أحمد بابا التنبكتي، نيل الإبتهاج، ص ١٨١.
[٣] المصدر نفسه، ص ١٥١، وكذلك كفاية المحتاج، ج ١، ص ١٨١.
[٤] البرتلي، مصدر سابق، ص ١٨، ٢٩، وكذلك السعدي، مصدر سابق، ص ٤٥.
[٥] فاي منصور علي، مرجع سابق، ص ٢٠٥.

السنهوري وعنوانها أسئلة في المشكلات، يستفسر فيها منه عن بعض ما ستعصى لديه من موضوعات في مختصر خليل وابن الحاجب، ويضمن محتوى الرسالة ستاً وثلاثين مسئلة، وأبدى أحمد بابا حولها توضيحاته وطلب من السنهوري[*] وغيره من علماء مصر أن يبينوا وجهة نظرهم فيما يقوله[١].

وكذلك رسالته إلى علماء مصر المعنونة (مسائل إلى علماء مصر)، التي وجهها أحمد بابا إلى علماء مصر عام (١٠١٤هـ / ١٦٠٥م)، وهي تشمل إحدى وعشرين مسئلة طلب من علماء عصره أن يبينوا رأيهم فيما إستعصى، من مسائل فقه وتصوف ونحو وأصول، وفي كل مسألة يبين أحمد بابا رأيه، داعماً ذلك بأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف، ثم يطلب من هؤلاء العلماء بيان وجهة نظرهم فيما ذهب إليه[٢].

بهذا يُلاحظ أن الأزهر بتقاليده الجامعية والدينية الغنية، ساعد العلماء في تنبكت كثيراً على تطويع علوم اللغة العربية، والتعمق فيها، وهي لغة تُعد ضرورية لتسنم العلوم الإسلامية، كما قدم لهم علماء الأزهر البراءات، مما جعل إسهامهم في تطوير الحركة الثقافية ببلاد السودان، في هذه الفترة أمر جلي وواضح، لا يمكن إنكاره أو التقليل من شأنه بحال من الأحوال. وربما كان هذا هو السبب الذي دفع بعض الباحثين إلى القول بأن الجامع الكبير بتنبكت تشبه إلى حد بعيد، الجامع الأزهر الذي تعلم فيه أساتذة تنبكت وتخرجوا منه.

وهكذا يتضح الدور الثقافي الكبير الذي أدته مصر من خلال أزهرها الشريف، لتعميق الصلات الثقافية مع بلاد السودان الغربي، وانتقال المؤثرات العربية الإسلامية إلى المنطقة على رأسها رسوخ اللغة العربية.

(*) السنهوري : أحد شيوخ مصر ، أدرك الناصر اللقاني وأخذ عنه وتفقه بالشيخ محمد البنوفري ، وأخذ الحديث عن نجم الدين الغيطي وبرع في الفقه والحديث وغيرهما ، واشتهر ودرس وأفتى ، أحمد بابا التنبكتي ، نيل الإبتهاج ، ص ١٩١ .

(١) مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ١٤٥ .

(٢) المرجع نفسه ، والصفحة

ثالثاً: العلاقات الثقافية بين طرابلس والسودان الغربي:

تظهر أهمية ليبيا في تعميق العلاقات العربية الأفريقية في فترة هذه الدراسة، حيث شكلت حلقة الوصل بين المشرق والمغرب من ناحية، وبين منطقة المغرب والمناطق الإفريقية جنوب الصحراء من ناحية ثانية، وبين المناطق الإفريقية وجزر البحر الأبيض المتوسط من ناحية ثالثة[١]، فقد كانت المناطق الليبية خلال كل العهود تمثل واحدة من أهم المحاور التي إستخدمتها البلاد العربية الإسلامية في الشمال الأفريقي، في مد جسورها إلى المناطق الأفريقية فيما وراء الصحراء فقد نجحت الدولة الرستمية(٧٧٧ هـ/ ٩٠٩م)، في ربط صلات إقتصادية قوية أسهمت في تنشيط تجارة الصحراء من خلال طريقين هما:

أ. طريق طرابلس – جبل نفوسة – غدامس – تادمكة – منحنى نهر النيجر.

ب.طريق طرابلس – زويلة – بحيرة تشاد ثم كانم برنو[٢].

كما إهتمت الدولة الحفصية بتوثيق علاقاتها مع سلاطين برنو مستفيدة من بسط نفوذها على مناطق غدامس وغات، وقد وصلت هذه العلاقات إلى درجة تبادل السفارات والهدايا[٣].

لقد شهدت العلاقات بين مناطق طرابلس وجبل نفوسة ومناطق ماوراء الصحراء، إزدهاراً ملحوظاً من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، من خلال الأتصالات التجارية بين بلاد التكرور ومناطق جبل نفوسة وطرابلس، ففي أيام الدولة الرستمية، اهتم حكام هذه الدولة بالتجارة وشجعوها مع مناطق السودان الغربي ووسطه، ووجدوا فيه الفرصة لنشر الإسلام، ونقل المؤثرات الثقافية العربية الإسلامية، وإقناع رؤساء القبائل والحكام على إعتناق الإسلام[٤]، كما أسهمت الأحداث السياسية التي مرت بها منطقة المغرب العربي، مثل سقوط الدولة الرستمية أوائل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، في دفع الكثير من

---

(١) فخار ، إبراهيم ، " تجارة القوافل في العصر الوسيط ودور التجار الليبيين في حضارة الصحراء الكبرى " ، معهد البحوث والدراسات العربية ، بغداد ١٩٨٤ م ، ص ٤٩ .

(٢) البكري ، المغرب ، ص ١١٠ .

(٣) التميمي ، عبد الجليل ، "الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب أفريقيا خلال العصر الحديث" ، المجلة التاريخية المغربية ، تونس ، ١٩٨١ م ، ص ١٠ .

(٤) الحرير ، إدريس صالح ، "العلاقات الاقتصادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبلدان جنوب الصحراء الكبرى وأثرها في نشر الإسلام هناك" ، مجلة البحوث التاريخية ، ج ١ ، السنة ١٩٨٣ م ، ص ٨٥ .

أهالي جبل نفوسة المؤيدين لهذه الدولة إلى الهجرة نحو السودان الغربي ووسطه والإستقرار في أحياء خاصة بهم، أسسوها مع غيرهم من أبناء بعض القبائل التي هاجرت للأسباب نفسها من زناتة ولواته[١]، وما يدعم هذا العامل، أنه منذ وصول الفتوحات العربية الإسلامية إلى واحات غدامس وفزان وكوار، أصبحت هذه المناطق معبراً للهجرات الجماعية، مثل نزوح قبائل هوارة التي كانت تعيش في منطقتي طرابلس وبرقة إلى السودان الغربي واستقرارها على ضفاف نهر النيجر قرب مدينة جاو، ومنهم من إستقر في تنبكت، غير أن الذين إستقروا في تنبكت كانوا من تجار طرابلس وغدامس وأوجلة وفزان وجبل نفوسة، وإحتفظوا لأنفسهم بمكانة مرموقة في هذه المدينة، بسبب الدور التجاري الذي قاموا به، لا سيما أن الجالية الغدامسية كانت تتمتع بنفوذ كبير فيها، حتى أصبح لها حي خاص بهذه المدينة[٢].

وغني عن البيان أن هذه الجاليات القادمة من طرابلس وبرقة وغيرها من بلدان الشمال الأفريقي، قد أسهموا إلى حد بعيد في نشر الإسلام والثقافة العربية الإسلامية، من خلال الدعوة إلى الإسلام بشكل مباشر وغير مباشر، ومن خلال حلقات الدرس والإرشاد، كما أدى التجار والعلماء الطرابلسيون الذين قدموا من فزان وغدامس وغات وأوجلة، دوراً هاماً في حياة هذه المدينة الثقافية بما قاموا به من تدريس وتأليف وإمامة، ومنهم من وصل لدرجة تولي مهمة القضاء مثل الفقيه منصور الفزاني، الذي تولى منصب الإمامة والقضاء في تنبكت بعد وفاة أستاذه أبي القاسم التواتي، كما قام بتدريس الأطفال فيها[٣].

ومن أبرز مظاهر الأتصالات الثقافية بين السودان الغربي وليبيا، ذلك الدور الذي أداه أبو يحي الفرسطائي، وهو من أعلام القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، الذي إرتحل من جبل نفوسة إلى بلاد السودان الغربي، وإلتقى بأحد

---

(١) المرجع نفسه، ص ٨٦.
(٢) الهادي الدالي، مملكة مالي الإسلامية وعلاقاتها مع المغرب وليبيا، ص ١٨٧، وكذلك ظاهر جاسم محمد، "التواصل العربي الإفريقي عبر التاريخ ودور ليبيا في إدامته"، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع ١٨، سنة ٢٠٠١ م، طرابلس، ص ٤١.
(٣) السعدي، مصدر سابق، ص ٥٨.

ملوكها، الذي أسلم على يديه بعد أن تعرف على أمور الدين الإسلامي الحنيـف[١] يعتقد الباحث أنه ملك غانا، كونها أقدم الممالك بالسودان الغربي، التـي طرقهـا الإسلام، إستناداً على ما أورده البكري[٢].

ومن العلماء الليبيين الذين إرتحلوا إلى السودان الغربي من جبـل نفوسـة وقاموا بدور علمي وثقافي في المنطقة في القرن السادس الهجري / الثاني عشـر الميلادي، الشيخ أبو الحسن علي بن يخلف النفوسي، الذي قصد المنطقة لغـرض التجارة، ونشر تعاليم الإسلام هناك. وقد سمع بصلاحه وتقواه صاحب مالي وهي مقاطعة في ذلك الوقت ضمن مملكة غانا الوثنية، فاستدعاه، وأسلم على يديـه ثـم أسلمت رعيته من بعده، وقربه إليه وأصبح يستشيره في كل الأمور وبلـغ عنـده منزلة لم يبلغها وزراؤه[٣].

ومن أعلام القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، المهندس أبو عبد الله الكومي الموحدي الغدامسي، الذي إصطحبه منسا موسى، لدى عودته من الحج عندما رجع عبر الأراضي الليبية ومروره بمدينة غدامس، وهو الذي شارك فـي بناء مسجد سنكوري، وبقية المساجد الأخرى، التي أضفى عليها طـابع معمـاري عربي إسلامي أندلسي، وقبره موجود في تنبكت[٤].

ونجد من أعلام القرن التاسع الهجري / الخامس عشر المـيلادي، الشـيخ أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسي الفاسـي الشـهير بـزروق (٨٤٦ – ٨٩٩هـ / ١٤٤٢ – ١٤٩٣م)[٥].

ورغم أن هذا الشيخ مغربي المولد والأصل، كما هو واضح من لقبه، غير أنه ترعرع وأقام في طرابلس وتنقل بين الشرق والغرب، بين مصـر والحجـاز وتونس والجزائر، وكانت رحلاته إلى مصر منصبة على طلب العلـم ومواصـلة

---

[١] الهادي الدالي ، مملكة مالي الإسلامية ، ص ١٧٤ .
[٢] البكري ، المغرب ، ص ١٧٥ .
[٣] الجنحاني ، الحبيب ، " كتاب طبقات المشائخ لأبي العباس أحمد بن سعيد الدرجيني " ، القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي ، حوليات الجامعة التونسية ، ع ١٥ ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، تونس ، ١٩٩٧ ، ص ١٦٤ .
[٤] إبن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ٢٠٠ ، ٢٠١ ، وكذلك نعيم قداح ، مرجع سابق ، ، ص ٥٤ .
[٥] أحمد بابا التنبكتي ، نيل الأبتهاج ، ص ١٣٠ ، ١٣١ .

الدروس في باديء الأمر، ثم عاد إلى مصر عـــام ٨٨٤هـــــ / ١٤٧٩م، فتركــز إهتمامه على تدريس العلم الذي تلقاه في السابق[١]، واستقر به المقام آخر الأمــر بمدينة مصراتة وتوفي عام ٨٩٩هـــ / ١٤٩٣م ودفن فيها ولازال ضريحه بها إلى اليوم[٢]. ولذلك إعتبر من أهالي ليبيا وقد كان لهذا العالم تأثير منقطع النظير على منطقة السودان الغربي من خلال إنتشار مؤلفاته فيها[٣]، ومن أهمها شرحين على الرسالة، وشرح مختصر خليل وشرح القرطبية وشرح الحقائق والدقائق للمقــري وكتاب القواعد في التصوف ورسالة في مصطلح الحديث مخطوطة بخط يده فـــي المكتبة الوطنية بتونس وغيرها[٤]، وله شرح على الطريقة الزروقيـــة[٥] والـــدليل على التأثير المباشر لهذا الفقيه على علماء السودان الغربي، ما أورده أحمد بابـــا نفسه، من أنه قد أجازه العالم الشيخ الصوفي أحمد بن أبي القاسم الهروي التادلي، الذي كان قد أجيز من قبل العلامة الليبي العريف الخروبي تلميــذ ســيدي أحمــد الزروق[٦].

ويذكر عبد الرحمن السعدي أنه عندما توفي سيدي أبـــو القاســـم التـــواتي، صلى على جنازته فقيه ليبي وهو فياض الغدامسي[٧]، الذي ينتمـــي إلـــى أســـرة غدامسية هاجرت إلى المنطقة وعملت بالتجارة، وقد أشتهر بالعـــدل والإســـتقامة وحظي بثقة الحكام والأهالي معاً، وتولى تزكية الشهود عند القضاة، فمن شهد لـــه بالعدالة اعتبر عادلاً ومن لم يشهد له ألغيت شهادته، ولم يزل في ذلـــك المنصـــب حتى توفي[٨].

ومن أشهر علماء طرابلس عبد الرحمن بن محمد بـــن أحمـــد الطشـــاني التاجوري الذي إرتحل من طرابلس الغرب وعاش في مكة المكرمة، إلى أن توفي

---

[١] علي فهمي خشيم ، مرجع سابق ، ص ١٥٢ .
[٢] المرجع نفسه ، ص ٦٣
[٣] السخاوي ، محمد بن عبد الرحمن ، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، ج ١ ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، (د ، ت) ، ص ٢٢٢ ، وكذلك أحمد بابا التنبكتي ، نيل الإبتهاج ، ص ١٣٠ ، ١٣١ ، وكفاية المحتاج ، ج ٢ ، ص ١٢٦ ، ١٢٨ .
[٤] أحمد بابا التنبكتي ، نيل الإبتهاج ، ص ١٣٠ ، ١٣٤ .
[٥] أحمد الزروق ، شرح الطريقة ، مصدر سابق ، ورقات ١١ ، ٣٣ ، ٣٤ .
[٦] أحمد بابا التنبكتي ، نيل الإبتهاج ، ص ١٣٢ .
[٧] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٥٩ .
[٨] مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ١٣٠ .

بها عام (٩٦٠هـ / ١٥٥٣م)[١]، على أن الشيخ التاجوري لا يعتقد الباحث أنه وصل إلى السودان الغربي، ولكن تأثيره على أهالي المنطقة كان من خلال لقاءات علماء السودان الغربي به وحضور دروسه بمكة المكرمة أثناء تأديتهم لفريضة الحج، وقد سبق للباحث أن أشار إلى مجموعة من العلماء الذين حضروا حلقات التاجوري ومنهم من أجازه، وفي مقدمتهم أحمد بن عمر أقيت والد أحمد بابا، عندما حج عام (٩٥٦هـ / ١٥٤٩م)[٢] كما حضر دروسه أيضاً الفقيهان محمد بن محمود بن أبي بكر بغيغ وشقيقه أحمد بن محمود بغيغ، عندما أديا فريضة الحج[٣].

ومن الأعلام الليبيين في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي أيضاً يحي بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب، الذي رحلت أسرته منذ فترة مبكرة إلى السودان الغربي، ويفيد الباحث الهادي الدالي، أن هذه العائلة كان لها باع كبير في نشر الإسلام في المنطقة، واستدل على ذلك بإجازتين كان قد منحهما يحي الخطاب إلى تلميذين من أبناء تنبكت توضحان أنهما كانا مدرسّين في تلك المناطق، مما يدل على الأثر الليبي الذي كان راسخاً هناك[٤].

وقد كانت للعالم الليبي أبي عبد الله محمد بن علي بن مصطفى الخروبي الذي عاش في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، تأثيرات غير مباشرة على علماء السودان الغربي، وخصوصاً في التصوف، ومن ذلك ما أشار إليه أحمد بابا التنبكتي، من أنه أجيز من قبل العالم الهروي أحد تلاميذ العريف الخروبي[٥].

أما علماء الصوفية الليبيين، فمن أشهرهم الشيخ الصوفي سيدي عبد السلام بن سليم الفيتوري الأسمر، الذي عاش في الفترة (٨٨٠ – ٩٨١هـ / ١٤٦٨ – ١٥٧٠م)، وهو من أشهر أتباع الطريقة العروسية، وقد عُرف بصلاته المتعددة

---

(١) محمد حجي، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٩٧.
(٢) السعدي، مصدر سابق، ص ٤٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥، وأحمد بابا، نيل الإبتهاج، ص ١٨٠.
(٤) الهادي الدالي، مملكة مالي الإسلامية، ص ١٨٠.
(٥) أحمد بابا التنبكتي، نيل الإبتهاج، ص ١٣٢.

بعلماء السودان الغربي، بسبب مرورهم بطرابلس في الذهاب والعودة إلى الأراضي المقدسة لأداء فريضة الحج، ومن أبرز هؤلاء العلماء الفقيه أحمد بن أحمد أقيت التنبكتي، والد الفقيه أحمد بابا التنبكتي، الذي درس على يد الشيخ عبد السلام الأسمر التصوف[١]، وقد أكد ذلك الشيخ كريم الدين البرموني، وهو أحد تلاميذ سيدي عبد السلام، الذي تولى كتابة سيرته في مخطوط سماه (مناقب الشيخ عبد السلام الأسمر)[٢]، حيث أشار إلى العلاقات الوثيقة الواسعة التي كانت بين الشيخ عبد السلام وعلماء وأهالي السودان الغربي، ولا سيما أهالي تنبكت الذي يعتبر أحمد أحمد أقيت أحد أبرز رموزها، فكانوا يتبادلون المشورة والفتاوي، فيما يلي نورد أجزاء من رسالة كان قد بعث بها سيدي عبد السلام الأسمر قطب الطريقة العروسية في ليبيا، إلى الفقيه أحمد بن أحمد أقيت المسماة بالأنوار السنية في أسانيد الطريقة العروسية والتي جاء في جزء منها بعض النصائح[٣] :"... أحق شيء بالتقديم النصيحة الوصية بتقوى الله واتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأوصيكم أيها الفقراء المنتسبين إلينا وإلى طريقة العروسية... فأول ما يجب عليكم تصحيح أيمانكم ثم معرفة ما يصلح بكم من فرض العين كالطهارة والوضوء والصلاة ونحو ذلك وتعلموا النحو ودين الكلام وجمال المنطق"، وفي رسالته هذه يحث على تعلم اللغة العربية لمن يريد أن يعرف أصول الفقه وإلا يتم الإعتماد على الترجمة لغير الناطقين باللغة العربية لأن الترجمة لا تؤدي المعنى الصحيح فيقول :"...وأما التفسير فلا يجوز لأحد أن يتكلم إلا بمعرفة مقاصد العربية"، كما حث على تعليم الأطفال لأن التعليم فرض على كل مسلم ومسلمة فيقول :"...العلم الذي هو فرضٌ طلبه، فرض عين ثلاثة أحدها علم التوحيد.. والثاني علم التصوف.. والثالث علم الشريعة،، أوصيكم بحفظ القرآن" كما ينصح باحترام المساجد والمحافظة على نظافتها وطهارتها فأمر بتدريس الأطفال

---

(١) مخلوف ، محمد بن محمد ، مواهب الرحيم في مناقب مولانا الشيخ سيدي عبد السلام بن سليم ، مكتبة النجاح ، طرابلس ، (د-ت) ، ص ٢٥٧ .

(٢) البرموني ،كريم الدين ، مناقب عبد السلام الأسمر ، مخطوط مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية ، مخطوط رقم ٨٢١ ، ملحق رقم (١٤) .

(٣) البرموني ، كريم الدين ، مناقب عبد السلام الأسمر ، رسالة عبد السلام الأسمر الزليطني إلى سيدي أحمد بن أحمد بن أقيت المسماة " الأنوار السنية في أسانيد الطريقة العروسية ، ملحق رقم (١٥) ، مخطوط بمركز الجهاد الليبي ، رقم ٨٢١ ، ورقة ١٠٥ .

خارجها، لأن ليس كل من يرتاد المسجد من الأطفال يكون على وضوء، وهو بذلك يؤكد لهم حرمة دخول المساجد بغير طهارة حتى للأطفال فقال :"...ولا يجوز للمؤدب أن يعلم الصبيان في المسجد القرآن فإن فعل ذلك يأثم"[١] ولم ينس رحمه الله العادات الإجتماعية الضارة نتيجة عدم ترسخ ثقافة الإسلام بالمنطقة وهو شيوع شرب الخمر والسجائر وغيرها، فحرم صغائرها وهو الدخان حتى يكون الخمر وغيره من الكبائر المحرمة فقال :" وإياكم وشرب الدخان في الفم والأنف"[٢]، كما أنه حذر من مصاحبة أهل الشر والجهل فقال :" وإياكم وصحبة الجهلة الفجرة، إلا من تاب منهم، وطلب التعليم في دينه"[٣]، ونجد الشيخ عبد السلام يتعمق شيئاً فشيئاً في حياة المجتمعات الأفريقية، فيتدخل في قضايا الزواج وذلك بالإختيار الحسن للزوجات فيقول :" أختاروا لأنفسكم الزوجات الطيبات ذوات الحسب والنسب"[٤]، ثم يتحول لينهي عن لعب القمار وكل ما من شأنه تضييع الأموال، وتقليب القلوب، والبعد عن النهج الإسلامي الصحيح، ثم يختم رسالته بعدم مجالسة النمامين والبعد عن التكبر الذي يجعل القلوب في تجافي مستمر.

يُستنتج من هذه الرسالة تلك العلاقات الروحية التي كانت قائمة بين الشمال الأفريقي وجنوب الصحراء، وكذلك المكانة التي كان يحضى بها علماء ليبيا منهم عبد السلام الأسمر، ومدى تأثير الطريقة العروسية على حياة هذه المجتمعات التي كانت ضمن عدة طرق صوفية قادمة من الشمال أسهمت في نشر الإسلام بالمنطقة، ونقلت المؤثرات العربية الإسلامية إلى السودان الغربي.

---

[١] المصدر نفسه ، والورقات .
[٢] المصدر نفسه ، والورقات
[٣] المصدر نفسه ، والورقات
[٤] المصدر نفسه ، والورقات

ومن الذين إلتقاهم عبد السلام الأسمر من علماء السودان الغربي، الفقيه العاقب بن محمود أقيت (٩١٣ – ٩٩١هـ / ١٥٠٧ – ١٥٨٣م)، إذ إلتقى الفقيهان في مكة المكرمة، ودرس عنه التلقين هو كتاب للقاضي عبد الوهاب المالكي[١].

ومن العلماء الليبيين الذي كانت لهم علاقات ومراسلات مع السودان الغربي، أفلح بن عبد الوهاب، الذي كان من علماء جبل نفوسة وحاكمها، اتصف بأخلاق حميدة وصلاح، فكان بيته بيت كرم ومأوى للفقراء والمساكين إشتهر خارج بلاده، فتقاطرت عليه الوفود من شتى الأمصار، كما قدم عليه التجار من مختلف البلدان، كما أنه إرتبط بعلاقة حميمة مع أغلب ملوك زمانه وجيرانه وخاصة ملكي (صوصو) و (جاو) في السودان الغربي، وكانت بينه وبينهم وفود تأييد وصداقة[٢]، وكانت هذه الوفود توضح ما كانت عليه العلاقات بين ليبيا والسودان الغربي من مودة ووئام.

هذا وقد نشأ أفلح في بيت علم، وكان والده دائماً يختبره في عمله خصوصاً أن والده كان تاجر معروفاً، فذات مرة كان أفلح يستعد للخروج إلى السودان الغربي (صوصو) لغرض التجارة، وعندما إستعد للرحيل وقف له والده وسأله في مسائل الربا والبيع والشراء إلى أن أخطأ في إحدى إجاباته، فأمره بالرجوع عما هو قاصد إليه وقال له :" إرجع يا أفلح عما قصدته حتى تستعد لهذا الأمر، وإلا أطعمتنا الحرام من حيث لا تدري"[٣] فألغى رحلته إمتثالاً لأمر والده.

وقد مكث أفلح بحكم جبل نفوسة خمسين عاماً، إلى أن توفي.

والجدير بالذكر أن جبل نفوسة، كان إحدى نقاط عبور حجاج السودان الغربي، ويُستدل على ذلك بما كان يفعله الشيخ أبا عمرو أحد حكام هذا الجبل باستضافته الحجاج القادمين من بلاد السودان الغربي، وتزويدهم بما يحتاجون إليه

---

(١) مخلوف ، محمد بن محمد ، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، تونس ، (د- ت) ، ص٢٨٦ .

(٢) الباروني ، سليمان عبد الله النفوسي ، كتاب الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الأباضية ، دار أبو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع ، تونس ، ١٩٨٦ م ، ص ١٧٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٧ .

لمواصلة رحلتهم إلى الحجاز، وهذا دليل واضح على عمق الصلات بين ليبيا وبلاد السودان الغربي(١).

ولم يكن تأثير الليبيين في السودان الغربي في مجال العلم والفقه فقط، بل كان لهم باع كبير في الأدب، فقد كان أبو علي بن الحسين، وهو من أبناء القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، علماً من أعلام الأدب في مدينة تنبكت(٢).

وهكذا أسهمت طرابلس بحكم موقعها الجغرافي بدور رائد في إذكاء التواصل الثقافي والإقتصادي، على مر العصور بينها وبين وبلاد السودان الغربي، حتى كونت وحدة ثقافية ودينية متماسكة برغم التباعد الجغرافي.

ونتيجة لهذه العلاقات المتينة بين السودان الغربي وبلدان الشمال الأفريقي فإن الممالك الإسلامية في المنطقة، تأثرت بالأنظمة العربية الإسلامية في الحكم والقضاء والإدارة، مثل مملكة مالي والسنغاي الإسلامية، وسيتخذ الباحث مملكة السنغاي نموذجاً للمالك التي قامت في المنطقة، لأن الإسلام في هذه الفترة التي قامت فيها هذه المملكة كان قد بلغ النضج الكامل، تأكد ذلك من خلال أساليب الحكم والإدارة وغيرها.

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧٢ .

(٢) الهادي الدالي ، مملكة مالي الإسلامية ، ص ١٨٠ .

المبحث الثاني
مملكة السنغاي الإسلامية

ليس الهدف من هذه الدراسة إضافة جديد للتطورات التي شهدتها مملكة السنغاي في ظل الإسلام فقد أخذت حقها من البحث والدراسة من قبل الباحثين، ولكن الغرض هو استعراض نموذجاً متكاملاً لإحدى هذه الممالك الإسلامية التي قامت في المنطقة وهي مملكة السنغاي الإسلامية أثناء المدى الزمني لهذه الدراسة، حيث وقع الإختيار عليها في القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، وهي المملكة التي تجسد إنعكاساً لتأثير الثقافة العربية الإسلامية، ولا سيما في عهد عاهلها الكبير الأسكيا محمد الكبير، ومن بعده خلفاؤه، الذين عملوا على تعميق مؤثرات الثقافة العربية الإسلامية من خلال دعمهم لأواصر العلاقات الثقافية مع العالم العربي الإسلامي.

مملكة السنغاي (من أسرة السن إلى أسرة سني):

تفيد الروايات المتواترة أن شعب السنغاي، كان ينقسم إلى قسمين، هم سادة الأرض أي المزارعين، وسادة البحر، صيادي الأسماك، نعم القسم الأول بالإستقرار في أراضيهم الزراعية، أما القسم الثاني، فعاشوا متنقلين من مكان إلى آخر على إمتداد النيبجر[1].

وفي القرن الأول الهجري / ونهاية القرن السابع الميلادي وبداية القرن الثامن الميلادي تقريباً هاجرت قبائل لمطة من البربر إلى مناطق الفلاحين من قبائل السنغاي على ضفاف منحنى النيجر، وكان على رأس هذه القبائل الزاحفة على المنطقة "زا اليمن"، الذي إستطاع أن ينقذ أهالي المنطقة من السوركو صيادي الأسماك، ويطردهم إلى الشمال، ففرح به فلاحو السنغاي، وجعلوه قائداً لهم، فأصبح أول ملك من أسرة كثر ملوكها، وهكذا أصبح ملوك السنغاي من البربر (البيض) وظلوا كذلك فترة حتى إنتقل السلطان إلى السود.

---

[1] للمزيد حول أصول السنغاي، ينظر الفصل التمهيدي، ص٦٩ وما يليها.

وقد إختلفت الأراء حول أصل هذا الملك، يعتقد عبد الرحمن السعدي أن أصل هذا الملك من اليمن، حيث خرج هو وأخوه سائرين في أرض الله تعالى حتى إنتهى بهما المسير إلى بلد كوكيا، وقد وصلا في أسؤ حالة حتى كادت صفة البشرية أن تزول عنهما من التقشف والتوسخ والتعري إلا خرق الجلود على أجسادهما، فنزلا على أهل ذلك البلد (كوكيا) فسألوهما عن مخرجهما فقال الكبير: من اليمن، وبقوا لا يقولون إلا زا الأيمن، فغيروا اللفظ لتعسر النطق به على لسانهم[1].

أما عبد القادر زبادية فإنه يعتقد أن عائلة ضياء التي حكمت السنغاي، قدمت من طرابلس الغرب، وهي التي كانت تتزعم قبائل لمطة وهوارة، ثم إنتقلت هذه القبائل وسكنت جهات النيجر، وهي التي حكمت حتى عام (٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م)[2]، ثم إنتقل الحكم بعدها إلى عائلة سني علي التي حكمت بين (٧٣٥هـ/١٣٣٥م – ٩٨٩هـ/١٤٩٣م)، وعائلة سني علي هذه، فرع من عائلة ضياء الأمازيغية الطرابلسية[3]. كما يرى (هنويك Hunwick) أن أسرة ذا اليمان المؤسسة لمملكة السنغاي في عاصمتها القديمة كوكيا قد قدمت من المشرق العربي، وهي ذات أصل يمني[4].

أما عن وصول هذه الأسرة إلى الحكم، فيروي عبد الرحمن السعدي أنه عندما وصل ذا اليمن إلى كوكيا ،ووجدهم مشركين لا يعبدون الا وثناً، فتمثل لهم الشيطان في صورة الحوت يظهر لهم فوق الماء في البحر والحلقة في أنفه في أوقات معلومة فيجمعون إليه ويعبدونه ،فيأمرهم وينهاهم فيتفرقون على ذلك ، فلما رأى ماهم عليه من ضلال ،أضمر في قلبه قتله ،فأعانه الله على ذلك فرماه بالحديد في يوم الحضور وقتله، فبايعوه وجعلوه ملكاً عليهم[5]، يعتقد الباحث إن هذا الإختيار الذي وقع على رجل غريب ليس منهم، إضافة إلى أنه قتل الإله الذي

---

(1) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤.
(2) زبادية ، مملكة السنغاي في عهد الأسقيين ، ص ٢٦.
(3) المرجع نفسه ، والصفحة.
(4) Hunwick , J.O , Religion and state in Songhay Empire, Islam in Tropical Africa , P 29.
(5) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٤.

يعبدونه، ليدل دلالة قاطعة على هشاشة العلاقة بين هذه الجماعات وهذا الإله المتمثل في الحوت، والذي لم يعبدوه إلى خوفاً منه وليس إعتقاداً فيه. وقد حكمت هذه الأسرة حتى عام (٧٤٥هـ / ١٣٣٥م)[١].

يذكر السعدي أن زا اليمن هو:" أول من حكم سنغي، ثم جاء بعده أربعة عشر ملكاً ماتوا جميعاً على الجاهلية، ولم يؤمن منهم بالله ورسوله إلا إزاكسي داربي، يُقال له في كلامهم مسلم دم معناه أسلم طوعاً بلا إكراه في عام إربعمائة من الهجرة"[٢].

إنتقل الحكم بعد ذلك إلى عائلة سن علي بن زياسبي التي حكمت منذ العام (٧٣٥هـ/١٣٣٥م) حتى عام (٨٩٨هـ/١٤٩٢م)، وقد آل الحكم لها عندما إستقل علي كلن بن زياسبي بالسنغاي عن سلطان مملكة مالي عام (٧٣٥هـ/١٣٣٥م)، إذ أن ملك مالي منسا موسى في أيام توسعها، كان نفوذها قد شمل بلاد السنغاي منذ عام (٧٢٥هـ/١٣٢٥م)، بعد أن إستولى عليها أحد قادة موسى يُدعى سقمنجة (Sagmanga)، ولدى عودة موسى من الحج، بلغته البشائر بالإستيلاء على جاو، التي إستعصت على كل الذين سبقوه، فعرج عليها في طريق عودته وشيد بها مسجداً، يذكر السعدي أنه أول من ملك سنغي من سلاطين مالي[٣]، ثم إصطحب معه إبني الملك زياسبي علي كلن وسليمان نار ليكونا في خدمته على عادتهم لأولاد الملوك الذين في طاعتهم، لضمان ولاء ملك جاو لطاعته[٤].

إستقلال السنغاي عن مملكة مالي:

يرجع الفضل في تحرير السنغاي عن سيادة مملكة مالي إلى الأخوين علي كلن وسليمان نار إبني زاياسبي، اللذان تظاهرا بالولاء التام لسلطان مالي منسا موسى، وذلك على نقيض ما كان يضمران من نية الفرار والعودة إلى وطنهما الأصلي.

---

[١] جوزيف كي زيربو ، مرجع سابق ، ص ٢٣١ ، وكذلك جميلة إمحمد التكيتك ، مرجع سابق ، ص ٤٢.

[٢] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣.

[٣] المصدر نفسه ، ص ٧.

[٤] المصدر نفسه ، ص ٦.

ولتحقيق هذا الهدف، دأبا على العمل للحصول على أسلحة وإخفائها، وهي أسلحة كانا يسرقانها من خزانة جيش مالي، ثم يقومان بإرسالها إلى مدينة جاو وكان علي كلن المشهور بالذكاء والدهاء، يقوم بين الحين والآخر بسبر غور الطريق بين مالي والسنغاي، واعتاد علي كلن أن يغيب في بعض الأحيان لطلب المنفعة ثم يرجع، وظل يزيد في الغيبة حتى قارب السنغاي وعرف طرقاتها، فأضمر الهروب إلى بلده، وكان خلال ذلك يُعد ما يلزمه من سلاح تحسباً ليوم الهروب المرتقب. وأطلع أخوه سليمان على خطته، واشتركا معاً في الإعداد لها بصورة محكمة، ثم شرعا بعد ذلك في تنفيذها، وتمكنا من الإفلات من مراقبة سلطان مالي، التي بعثت برجالها لتعقبهما والقبض عليهما ولكن دون جدوى[١].

وفي نهاية الأمر، وصلا إلى جاو، حيث لقيا ترحيباً من المواطنين الذين إستقبلوهما إستقبال الأبطال المحررين، تعبيراً عن تأييدهما، حتى إنه ليذكر أن ثورة شعبية قامت بجاو ضد جنود الحامية التابعة لمملكة مالي، إنتهت بطردهم من البلاد، فتم بذلك تحرير السنغاي من سلطان مالي، وأعلن علي كلن نفسه ملكاً على السنغاي[٢]، وأسس أسرة حاكمة جديدة هي أسرة سني وبدأ في تدعيم مملكة السنغاي وتقويتها بما ضمه إليها من أراضٍ جديدة حتى أصبحت مملكة ذات شأن كبير في تلك المنطقة من أفريقيا. وفي الوقت الذي يقرر فيه السعدي أنه بعد وفاة علي كلن وإعتلاء أخيه سليمان نار سدة العرش، لم يكن نفوذ حكام السنغاي يتجاوز أحوازها[٣]، نجد أن بعض الباحثين يؤكد أن الملك السني مادوغا (Madoga)، قام بغزو مملكة مالي عام(٨٠٢هـ/١٤٠٠م) ونهب عاصمتها، وضم ما كانت تسيطر عليه من أراضٍ إلى مملكته[٤].

---

[١] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٦ ، وعبد الرحمن زكي ، تاريخ الدول الإسلامية السودانية بأفريقيا الغربية ، ص ١٣٦، وكذلك جوزيف كي زيربو ، مرجع سابق ، ص ٢٣٢ ، وفاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٢٩ .

[٢] فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٢٩ ، والسعدي ، مصدر سابق ، ص ٦ ، وكذلك حسن إبراهيم حسن ، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية ، ص ١١٠.

[٣] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٦ .

[٤] جوان جوزيف ، مرجع سابق ، ص ٨٣.

وقد بلغ عدد ملوك أسرة سني نحو تسعة عشر ملكاً، تناوبوا الحكم على البلاد من عام ٧٣٥هـ/ ١٣٣٥م إلى ٨٩٨هـ/١٤٩٣م الذي إنتهى فيه حكم سني علي بار[١].

والجدير بالذكر أن الدور المهم لمملكة السنغاي، هو الذي بدأ مع تولي سني علي بن سليمان دام، وهو آخر ملوك هذه الأسرة وأقواهم حيث إعتلى سدة العرش بعد وفاة والده عام (٨٦٩هـ/١٤٦٤م)، وفي ذلك يقول كعت :"ثم خلف سلمن دام، الظالم الفاجر المسلط شي عال [سني علي] وهو آخرهم ملكاً الذي سارت الرفاق بقبح سيره، وكان منصوراً وما قابل أرضاً قصده إلا خربه وما كُسر له جيش، كان فيه قط غالباً غير مغلوب"[٢].

وفي الفترة التي إعتلى فيها سني علي العرش، كانت مملكة مالي الإسلامية تحتضر من الضعف الداخلي، والضغوط الخارجية، حيث تمثل الضعف الداخلي في ضعف خلفاء منسا موسى، والإنقسام العائلي، وكثرة الفتن الداخلية، وضعف الولاء نحو الهيئة الحاكمة وإختلال الأمن[٣]، أما الضغوط الخارجية المباشرة فتتلخص فيما فعله الطوارق والموشي والفولانيون والتكاررة، ثم السنغاي صاحبة الدور الكبير في سقوط مالي[٤]، فبدأ سني علي بتأمين دولته من الناحية الشرقية مستخدماً أساليب تجافي روح العقيدة الإسلامية، كما سارع بالإستيلاء على أملاك مملكة مالي الواحدة تلو الأخرى، وتقدم شرقاً فأخضع إمارات الهوسا وكاتسينا وجوبر وكانو وزنغفارة وزاريا، واتجه غرباً حيث إستولى على مناطق الماندنجو والفولاني وشمالاً حتى مواطن الطوارق[٥]، وبهذا نقل دولته من مملكة إلى إمبراطورية، وكان هو أول إمبراطور لها.

واستهل سني علي فتوحاته، بالإتجاه نحو تنبكت، واستولى عليها عام (٨٧٣هـ / ١٤٦٨م) من طوارق مسوفه، الذين كانوا قد إنتزعوها من مملكة

---

(١) فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٣٠ ، ٣١ ، وكذلك أحمد شلبي ، مرجع سابق ، ص ٢٦٠.
(٢) كعت ، مصدر سابق ، ص ٤٣.
(٣) طرخان ، دولة مالي الإسلامية ، ص ١٠٥ ، ١٠٦.
(٤) المرجع نفسه ، ص ١١١.
(٥) أحمد شلبي ، مرجع سابق ، ص ٢٦٢.

مالي منذ عام (٨٣٨هـ/١٤٣٣م)، وبعد سيطرته على تنبكت شرع في الزحف على المناطق الخصبة الواقعة في أعالي نهر النيجر والمزدحمة بالسكان[١].

كما إتجه لفتح جني، تلك المدينة التي حاول ملوك مالي أن يستولوا عليها بدون جدوى، ويرجع ذلك إلى مناعة موقعها، بعد أن شيدتها قبائل السوننكي في القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي، في موقع مدينة قديمة كانت تقع على مجرى صغير لنهر باني (BANI)[٢]، وكان الهدف من الإستيلاء عليها، إقتصادي، إذ كانت على جانب كبير من الخصوبة، مزدحمة بالسكان، تتوسطها الأنهار والبحيرات وكان موقعها مرتفعاً عن موقع تنبكت وكانت مياه نهري النيجر وباني خلالها قبل نقطة إلتقائهما، حيث يكونان مجراها العظيم في إتجاه الشرق[٣]، كما إمتد نفوذه أيضاً إلى منطقة ياتنغا[*] مقر قبائل الموشي الوثنية، ولكنه لم يستطع إخضاع هذه القبائل تماماً له، إلا أنه جرد على أراضيهم حمله شديدة عام (٨٧٩هـ/١٤٨٣م)، إنتهت بانحسار الوثنية مؤقتاً[٤].

دام حكم سني علي حوالي ثمان وعشرين سنة، تمكن خلالها أن يحول دولته الصغيرة إلى إمبراطورية منيعة مترامية الأطراف، تسود منطقة واسعة في السودان الغربي، بفضل ما تمتع به من خبرة حربية، إذ أمضى فترة حكمه في الغزوات لا يعرف الأستقرار، ولم تكن له عاصمة معينة، بل كان دائماً غازياً متنقلاً بجيوشه من معركة إلى معركة ومن نصر إلى نصر[٥]، ولذا كان همه الأكبر الأينازعه أحد في السلطان، ولا يكون هناك ولاء لشخص آخر سواه، ولذلك خشي من علماء تنبكت ومن طوارق مسوفة أن يهددوا نفوذه باسم الدين، الأمر الذي جعله يضطهد بعضهم ويقتل البعض الآخر وينفي آخرين ويعامل الجميع

---

[١] باري ، محمد فاضل علي وسعيد إبراهيم كريدية ، المسلمون في غرب أفريقيا ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠٧م ، ص ١١٤ ، وجميلة التكتيك ، مرجع سابق ، ص ٤٤.

[٢] فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٤٦.

[٣] بوفيل ، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى ، ص ١٣٤.

[*] تقع شمال بوركينا فاسو الحالية ، محمد فاضل علي باري ، مرجع سابق ، ص ١١٥.

[٤] كعت ، مصدر سابق ، ص ٤٥ ، ونعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ٦٩ ، وكذلك عبد الرحمن زكي ، تاريخ الدول الإسلامية السودانية بأفريقيا الغربية ، ص ١٣٧.

[٥] كعت ، مصدر سابق ، ص ٤٥ ، وأحمد شلبي ، مرجع سابق ، ص ٢٦٢ ،وكذلك محمد فاضل علي باري ، مرجع سابق ، ص ١١٥.

بقسوة، لذلك لم تتسامح معه المصادر التاريخية خصوصاً منها الإفريقية مثل محمود كعت الذي وصفه بالظالم الفاجر الذي يقتل الفقهاء ويهدم القرى(١)، وعبد الرحمن السعدي الذي وصفه بقوله:"...وأما الظالم الأكبر والفاجر الأشهر سني علي...فإنه كان ذا قوة عظيمة ومتنة جسمية ظالماً فاسقاً متعدياً متسلطاً سفاكاً للدماء قتل من الخلق مالا يحصيه إلا الله تعالى وتسلط على العلماء والصالحين بالقتل والإهانة والإذلال"(٢)، كما وصفه الفقيه محمد بن عبد الكريم هو وأتباعه وأنصاره، أنهم من أظلم الظالمين الفاسقين الذين يقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض(٣)، ووصفه البرتلي بالظالم الفاجر الذي عمل في تنبكت فساداً عظيماً، وكسرها وقتل فيها خلقاً كثيراً(٤).

ورغم إسلام سني علي فقد أبقى على كثير من العادات والتقاليد الوثنية حتى وصفه إبن فودي بأنه خليط من المفاهيم الإسلامية والموروثات الوثنية، بقوله :"...كان من صفته أن ينطق بالشهادتين ونحوهما من ألفاظ المسلمين ويصوم رمضان ويتصدق كثيراً بالذبائح وغيرها عند المساجد ونحوها، ومع ذلك يعظم بعض الأشجار والأحجار، بالذبح عندها والصدقة والنذر والتضرع وطلب قضاء حوائجه منه، ويستعين بها، وبالسحرة والكهان في أموره كلها أوجلها..."(٥)، وقد إشتغل منذ بداية حكمه بتنظيم جيش كبير لينفذ به خطته السياسية.

ومهما قيل عن تصرفات سني علي المتشددة الصارمة المجافية لروح الإسلام أحياناً كثيرة، فإن ما قيل في التشكيك في إسلامه قد يحتاج إلى إحاطة كاملة بشخصيته وبالظروف السياسية التي كان يعيشها داخل المملكة وخارجها، كما أنه لم يعط أحد الدليل القاطع على وثنيته أو إرتداده عن الإسلام، إن المؤرخ عبد الرحمن السعدي رغم ما قاله عن سني علي، فإنه يقر أنه دائماً يشيد بفضل العلماء، ويقول :" لولا العلماء لا تحلو الدنيا ولاتطيب ويفعل الإحسان في آخرين

(١) كعت ، مصدر سابق ، ص ٤٣ ، ٤٥.
(٢) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٦٤.
(٣) محمد بن عبد الكريم المغيلي ، أسئلة الأسكيا وأجوبة المغيلي ، ص ٣٩.
(٤) البرتلي ، مصدر سابق ، ص ١٧٧.
(٥) إبن فودي ، مصدر سابق ، ص ٢٧٥.

ويحترمهم"[1]، ومن الذين كان يحسن إليهم، المأمون ابن عم القاضي حبيب حفيد السيد عبد الرحمن التميمي[2]، ويعترف محمود كعت بأن سني علي ينطق بالشهادتين، وأنه يصلي ويصوم رمضان[3]، ويُعتقد أن سني علي إتخذ لقب "سني" ليُظهر نفسه ملتزماً بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبذا يكون لفظ سني مشتق من السنة النبوية المطهرة[4] ويبدو الأمر بديهياً من هذه الشهادات التي جاءت من ألذ خصومه، تفند المزاعم التي أشيعت حول سني علي كونه كافراً. ويكفي أن يُقال إنه صاحب الفضل في ميلاد مملكة السنغاي، التي تحولت من مملكة صغيرة تابعة، إلى إمبراطورية مترامية الأطراف.

وربما يؤخذ على سني علي، ما أظهره من تناقض عند إدارته لشؤون الحكم، حيث حاول التوفيق بين الأنماط الإفريقية التقليدية المرتكزة على السحر والشعوذة، وبين ماجاءت به الشريعة الإسلامية وكان في هذا التناقض زعزعة لسلطته، وذلك لأن المد الإسلامي، قد تجذر وتعمق بين أهالي السنغاي بصورة فعالة.

توفي سني علي عام (٨٩٨هـ / ١٤٩٢م)، حين كان عائداً من إحد غزواته حيث إنطلق عليه سيل في الطريق يُسمى (كُن) فأهلكه، فشق أولاده بطنه وأخرجوا أحشاءه وملئوه عسلاً حتى لا ينتن على حد زعمهم[5]، وفي رواية أخرى لمحمود كعت، أن سني علي أهلكه موت الفجأة عندما كان في بلد فُن (FON)، فمات في يومه، ولما تحقق الجند من موته دفنوه في مكانه، ولم يُشع أحد بموضع قبره وما علم أحد بموته من أهل البلد التي توفي بها[6].

إمارة الأسكيا محمد الكبير:

بعد وفاة سني علي، خلفه إبنه أبو بكر داعو عام (٨٩٩هـ/ ١٤٩٣م)، ولكن حكمه لم يمتد سوى بضعة أشهر، وذلك بسبب ضعفه وعدم حنكته

---

[1] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٦٧.
[2] المصدر نفسه ، ص ٦٦.
[3] كعت ، مصدر سابق ، ص ٤٣ ، ٤٦.
[4] الشيخ الأمين عوض الله ، مرجع سابق ، ص ٣ .
[5] السعدي ، مصدر سابق ، ص ٧١.
[6] كعت ، مصدر سابق ، ص ٥١.

العسكرية، حيث لم يرق لمستوى والده، ولذا تعرض إلى جملة من التحديات، منذ بداية حكمه، على رأسها تطلع أحد قادة والده العسكريين محمد توري بن أبي بكر للقفز على كرسي العرش[١].

إنتهز القائد محمد توري عدم إلتزام أبي بكر داعو بالتعاليم الإسلامية فجعل من ذلك مبرراً لإقصائه، لذلك أرسل إليه كبار العلماء والأعيان لإشهار إسلامه أمامهم، وإعلان ولائه للإسلام ديناً ودولة[٢]، ولما رفض أبو بكر ما دُعي إليه، جرد له الأسكيا محمد الكبير جيشاً، والتقى به في بلد يُدعى (انقع)[*]، وجرت بينهما معركة طاحنة، إنتصر فيها محمد توري، وفر أبوبكر داعو إلى بلد زاغ التي عاش فيها إلى أن توفي. وبهزيمة أبي بكر داعو ينتهي عهد سلالة سن التي إستمرت في الحكم زهاء تسعة قرون[٣]، وظهرت أسرة الأساكي.

وفي أصل تسمية أسكيا، يذكر السعدي، أنه:" لما بلغ الخبر بنات سن علي قالت [قلن] أسكيا، معناه في كلامهم لا يكون إياه فلما سمعه أمر أن لا يلقب إلا به، فقالوا : أسكيا محمد"[٤].

تولى الأسكيا محمد الكبير مقاليد الحكم، وعمره خمسون سنة[٥]، وكان والده يلقب "بارلوم"، وينتمي إلى منطقة فوتاتورو[٦]، ومن المحتمل إشتقاق لقب توري الذي تلقب به الأسكيا محمد الكبير قبل توليه زمام الحكم في السنغاي من تلك المنطقة التي إنتمى إليها.

ومن الجدير بالذكر أن الأسكيا محمد الكبير لم تستقر له الأمور ولم يوطد أركان حكومته إلا بعد أن ادى فريضة الحج عام ٩٠٢هـ / ١٤٩٦م التي رفعت

---

(١) جوان جوزيف ، مرجع سابق ، ص ٨٤.
(٢) كعت ، مصدر سابق ، ص ٥٣.
(*) يسميها عبد الرحمن السعدي إنكع ، ص ٧١.
(٣) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة سنغاي ، مج ١٢ ، ص ٢٦٥.
(٤) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٧٢.
(٥) كعت ، مصدر سابق ، ص ٥٨ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٥٩.

من رصيده السياسي في أعين مواطنيه، خصوصاً بعد تقلده لقب خليفة بلاد التكرور من شريف مكة، وإرتدائه العمامة الزرقاء وتسميته الإمام[١].

وقد عرفت مملكة السنغاي في عهد الأسكيا محمد الكبير أقصى إتساع لها، وشهدت إزدهاراً لم تعرفه من قبل، حيث شملت غالبية مناطق السودان الغربي تقريباً، ويرجع الفضل في ذلك إلى قدراته وكفاءته الإدارية والعسكرية والسياسية، والتزامه الديني، إذا ما قورن بإسلافه ومعاصريه من حكام السودان الغربي[٢]، كما حرص على رعاية العلم والعلماء واستقدم أعداداً كبيرة إلى بلاده من شتى أنحاء العالم الإسلامي، وكان يُحسن إليهم ويقربهم من مجلسه ويستشيرهم، في كل ما يستعصى عنه، الأمر الذي جعل المؤرخون يسهبون في وصفه وامتداح عدالته وتنظيمه وصلاحه[٣] ولهذا إكتسب الأسكيا محمد الكبير شهرة واسعة. ومن أمثلة ذلك ما أورده السعدي عندما قال:"... فتملك الأسعد الأرشد يومئذ فكان أمير المؤمنين وخليفة المسلمين"[٤]، أما محمود كعت فقد قال :"... وله من المناقب وحُسن السياسة والرفق بالرعية والتلطف بالمساكين مالا يُحصى ولا يوجد له مثل ولا قبله ولابعده، وحب العلماء والصالحين والطلبة وكثرة الصدقات وأداء الفرض والنوافل، وكان من عقلاء الناس ودهاتهم والتواضع للعلماء وبذل النفوس والأموال لهم مع القيام بمصالح المسلمين وإعانتهم على طاعة الله وعبادته وأبطل جميع ما كان عليه شي [سني] من البدع والظلم وسفك الدماء، وأقام الدين أتم قيام وأطلق كل من إدعى الحرية من إسترقاقهم ورد كل ما غصبه شي إلى مواليهم، وجدد الدين وأقام القضاة والإئمة جازاه الله عن الإسلام خيراً"[٥]، ويُعد عهد الأسكيا محمد الكبير عهداً إسلامياً، حققت فيه الثقافة العربية الإسلامية دفعة قوية في مناطق السودان الغربي، باستقدامه للعلماء والفقهاء، ورعايته لطلاب العلم، فضلاً عن جهوده في إقرار الأمن وتحقيق العدالة بين المواطنيين، وهي سياسات تعكس

---

(١) كعت ، مصدر سابق ، ص ٦٨.
(٢) فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٥٩.
(٣) آدم عبد الله الألوري ، مرجع سابق ، ص ١٥٧ ، ١٥٨.
(٤) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٧٢.
(٥) كعت ، مصدر سابق ، ص ٥٩.

مدى تأثره بالأنظمة العربية الإسلامية التي عاصرها، وسيتم إستعراض بعض المظاهر التي تدل على تأثر مملكة السنغاي الإسلامية بما هو موجود في العالم الإسلامي متمثلاً في نظام الحكم والنظام القضائي وبعض النظم الاجتماعية والثقافية.

أولاً: نظام الحكم والإدارة في السنغاي:

لقد شهدت منطقة السودان الغربي عامة ومملكة السنغاي الإسلامية خاصة منذ إعتلاء الأسكيا محمد الكبير سدة الحكم نظام حكم مركزي، بعد أن تلاشى شكل النظام القبلي، الذي كان سائداً منذ أيام مملكة غانا القديمة، وقد بُني النظام السياسي وفق هياكل سياسية منظمة، تؤول فيها السلطة إلى الملك الذي يرأس كافة هذه الهياكل، ويساعده في ذلك مجلس للوزراء ودواوين الدولة المختلفة[١].

وغني عن البيان أن مملكة السنغاي الإسلامية كانت أكثر تنظيماً مما كان عليه الحال في عهد مملكة مالي الإسلامية، وذلك بسبب تجذر ونضج المؤثرات العربية الإسلامية في المنطقة. سيما أنها تأثرت بالأنظمة العربية الإسلامية في كافة مناحي الحياة السياسية والإقتصادية والأجتماعية[٢]، أما عن سياسة الأسكيا محمد في تنظيم مملكته فقد أدرك الأسكيا محمد الكبير بثاقب نظره أن مملكة السنغاي، على الرغم مما كانت عليه من إتساع نتيجة الفتوحات التي شهدتها فترة حكمه، إلا أنها يعوزها التخطيط والتنظيم الإداري الجيد والمحكم الذي يضمن سير الأمور فيها بما يتمشى مع ما وصل إليه سلطانها، وما تحتاجه من عوامل الأستقرار والهدوء، لذلك بادر إلى إلغاء ذلك الأسلوب القديم الذي كان يتم بموجبه تنصيب رؤساء القبائل في حكم أقاليمهم مقابل أخذ بعض أولادهم رهائن لدى البلاط الملكي، وهي عادة قديمة مشهورة عند سلاطين السودان الغربي[٣]، ويبدو أن آخر مرة مارست فيها مملكة مالي هذه السياسة على إقليم السنغاي كان في عهد

---

(١) القلقشندي، مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٨٦، ٢٨٧، وكذلك مطير سعد غيث، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي، ص ٣٠٩.
(٢) للمزيد حول هذا الموضوع، راجع ما ورد في التغيرات السياسية نتيجة المؤثرات العربية الإسلامية، ص ٣٨٥ وما يليها.
(٣) فاي منصور علي، مرجع سابق، ص ٢٦.

حاكمها زاياسبي عام(٧٢٥هـ/ ١٣٢٥م) عندما أخذ منسا موسى، إبنيه علي كلن وأخاه سلمان نار، رهينتين عنده.

وبعد أن ألغى الأسكيا محمد الكبير نظام أخذ الرهائن، إستحدث نظاماً جديداً، حيث نظم البلاد على مستويات إقليمية، فقسمها إلى ولايات هي:

١. ولاية كورمينا أو كورما: الواقعة غربي النيجر، التي كان واليها في بادئ الأمر يقيم في جاو، ثم إنتقل إلى مدينة تندرم السابق ذكرها، وكان هذا الوالي بمنزلة ممثل البلاط لدى سائر مناطق الغرب، الأمر الذي أضفى عليه صفة التميز على سائر حكام أقاليم الغرب[1].

٢. ولاية رئاسة النهر: وقاعدتها جاو، وكان يشرف عليها قائد الأسطول والذي أطلق على وظيفته الإدارية إسم كي أو كوي[2].

٣. ولاية بالاما: في الجنوب الغربي من المملكة على حدود بلاد الموشي.

٤. ولاية أريبندا، أو هاريباندا: وتقع على الضفة اليمنى لنهر النيجر.

٥. ولاية داندي: تقع جنوب جاو، العاصمة، أما عاصمتها الإقليمية فكانت مدينة جوجيا.

٦. ولايات بارا، ودرما، وهاموربي: أوردها زبادية دون ان يوافينا بمعلومات كاملة عنها[3].

٧. ولاية قندام: تقع إلى غرب من تنبكت[4].

٨. ولاية فر: كان حاكمها كسور بن موسى، وهو أحد أعوان الأسكيا محمد الكبير[5].

٩. ولاية تنبكت: ومركزها مدينة تنبكت، ويميزها موقعها على الحافة الجنوبية للصحراء الكبرى، فيما يُعرف بمنحنى نهر النيجر بأنها صارت مركزاً إدارياً وتجارياً ذا أهمية كبرى.

---

(١) فاي منصور علي، مرجع سابق، ص ٦٦.

(٢) كعت، مصدر سابق، ص ١٠٣؛ وكذلك الشيخ الأمين عوض الله، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٣) عبد القادر زبادية، مملكة السنغاي في عهد الأسكيين، ص ٣٤.

(٤) الهادي الدالي، التاريخ السياسي والأقتصادي لأفريقيا فيما وراء الصحراء، ص ١١٧.

(٥) كعت، مصدر سابق، ص ٦٥.

١٠. ولاية أجاوس أو أغاوس: تقع على الحدود الشمالية الشرقية من منطقة السودان الغربي.

١١. ولاية جني: تقع إلى الجنوب الغربي من تنبكت وكان مركزها الإداري مدينة جني[١].

وقد اقتضت هذه التنظيمات الإدارية من الأسكيا محمد الكبير أن ينشئ لها مناصب خاصة لمراقبة الأحوال في البلاد، منها: منصب المونـدي، أي مفتش الضرائب العامة، وكانت مهمة المفتشين في الحدود تقتصر على إستقبال القوافل القادمة إلى البلاد والمغادرة لها، وأخذ الرسم المحدد على ما تحمله من بضائع.

ومنها منصب الحاكم العام، في كل مدينة كبيرة من مدن المملكة، مثل تنبكت وجني وجاو ودرما وبارما، وكان الحاكم في هذه المدن يتعاون مع الأهالي لحل المشكلات ومراقبة أحوال السوق.

ومنها منصب مفتش الغابات، ويُطلق على وظيفته إسم "ساوفارم" وهي وظيفة الإشراف على قطع الأخشاب لصناعة السفن، إلى جانب مراقبة حركة الصيادين في النهر[٢].

والمشرف على الشؤون القبلية، يُطلق عليه (كوري فارم)، ومهمة القائمين على هذه الوظيفة يعملون على التأليف بين القبائل المتباينة التي كانت تعيش داخل حدود هذه المملكة، وصولاً إلى توحيدهم في ظل الشريعة الإسلامية كونها منهجاً لحياة هذه القبائل[٣].

بالإضافة إلى هذه التنظيمات الإدارية، فقد إهتم الأسكيا محمد الكبير بإعادة تنظيم جيشه الذي كان يغلب عليه طابع القبيلة، على الرغم مما كان عليه من قوة منذ عهد سلفه سني علي بار، الذي أمضى فترة حكمه في توسيع رقعة البلاد إلى

---

[١] عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي في عهد الأسيقيين ، ص ٣١.
[٢] فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٦٧.
[٣] عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي في عهد الأسيقيين ، ص ٣٥.

أن توفي عام ٨٩٩هـ / ١٤٩٢م(١)، لكن الأسكيا محمد الكبير جعل الخدمة فيه وقفاً على العسكريين المحترفين فحسب، وطهره من المدنيين تماماً، مع إبقاء الألتحاق به مفتوحاً أمام كل راغب في التطوع من أبناء الشعب، متى أراد ذلك، دون أدنى تمييز بين المواطنيين، لذلك دخل جيش السنغاي في عهده مرحلة متقدمة من التكوين والتنظيم والتنوع بحسب الأسلحة التي كان يستعملها، وحددت المهام الخاصة بكل فرقة في وقت الحرب(٢).

ثانياً: النظام القضائي في مملكة السنغاي الإسلامية:

إهتم الأسكيا محمد الكبير بالنظام القضائي في مملكته، بهدف تحقيق العدل وإشاعة الأمن والأستقرار، يتضح ذلك من خلال الصلاحيات المطلقة التي منحها السلطان للقاضي، إذ يأتي بعده مباشرة في الصلاحيات(٣)، فكان الحُكام والولاة الذين يشكلون نواة الإدارة لمملكة السنغاي الإسلامية، تحت سلطة القاضي المُعين من قبل الأسكيسا فهو الحاكم الأعلى في المدينة، والمشرف على النظام، والمراقب للعادات(٤).

وقد حرص الأسكيا محمد الكبير على تنصيب قضاة في أشهر المدن التابعة للمملكة، وصف المؤرخ محمود كعت، الأسكيا محمد بأنه :"...جدد الدين وأقام القضاة والأئمة، جازاه الله عن الإسلام خيراً، ونصب في تنبكت قاضياً وفي بلدة جني قاضياً وفي كل بلد يستحق القاضي من بلاده قاضياً من كنت إلى سيبردك"(٥). وكان حكام السنغاي يكرمون القضاة وينزلونهم منزلة رفيعة ويبجلونهم، ومن الشواهد على تبجيلهم للقضاة ما أورده كعت من ان لا يوجد في بلده من يأمر وينهي مثل الأسكيا محمد إلا القاضي، ولا من يجلس على سرير الأسكيا إلا الشرفاء، ويفرش للقضاة إذا جاءوه بساط وحصير الصلاة لهم تكريماً وإجلالاً

---

(١) كعت ، مصدر سابق ، ص ٥٢.
(٢) عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي ، ص ٦٦.
(٣) كعت ، مصدر سابق ، ص ٢٦٠ .
(٤) فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٩١ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٥٩.

لهم[١]. وما يؤكد سمو مكانة القاضي لدى سلاطين السنغاي، أن قسم الولاء الذي يقسمه الأسكيا الجديد الذي يعتلي العرش، كان يجري أمام القاضي والعلماء[٢]. وقد خرج الأسكيا محمد الكبير لأستقبال القاضي محمود بن عمر عند عودته من رحلة الحج عام ٩١٥هـ / ١٥٠٨م[٣]. ومن أمثلة تقدير وخضوع الأساكي للقضاة ما أورده محمود كعت عن القاضي محمود بن عمر أقيت، قاضي تنبكت آنذاك عندما نهر وطرد رسل الأسكيا محمد الكبير، وذلك لتعديهم الحدود الشرعية، ولما وصل الخبر إلى الأسكيا محمد الكبير سار شخصياً لمقابلة القاضي، للتحقق من الأمر، واعتبر أن هذا التصرف إهانة شخصية له كونه ملك البلاد، وعندما قابله حقق في الأمر مقارناً هذا القاضي بمن سبقه من القضاة الذين عاصروا العهود السابقة مثل الطوارق ومملكة مالي، وسأله الأسكيا ألنت أفضل أم القضاة الذين سبقوك؟ فكان جوابه دائماً بأنهم أفضل منه وأجل :" فسأله الأسكيا: هل منع هؤلاء القضاة السلاطين من التصرف في شؤون تنبكت، ويفعلون فيها ما يشاءون من أمر ونهي وأخذ وعطا؟ فقال القاضي محمود: ما منعوهم، وما حالوا بينهم وبين مرادهم، فقال الأسكيا: فلم تنهاني، أنت وتكف يدي؟ وتطرد رسُلي الذي أرسلهم لقضاء حوائجي وتضربهم وتأمر بأخراجهم من البلد؟ فقال القاضي محمود: أنسيت، أم تناسيت يوم جئتني في داري، وأخذت برجلي، وثيابي، فقلت لي: جئت أدخل في حرمتك، وأستودعك نفسي أن تحول بيني وبين جهنم، فانصرني وأمسك بيدي حتى لا أقع في جهنم، وأنا وديعتك. فهذا سبب طردي لرسلك ورد أمرك. وعندئذٍ فقط قال أسكيا: نسيت ذلك والله ولكن ذكرته الآن، جزيت خيراً وكفيت شراً أطال الله إقامتك بيني وبين النار، وغضب الجبار فأنا أستغفر الله وأتوب إليه، وحتى الآن أنا وديعتك، آخذ بذيلك، فاثبت في ذلك المكان، ثبتك الله، ثم قبل أسكيا يدي ذلك القاضي الجليل"[٤].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١.
(٢) عبد القادر زبادية، مملكة السنغاي في عهد الأسيقيين، ص ٦٣.
(٣) السعدي، مصدر سابق، ص ٧٦.
(٤) كعت، مصدر سابق، ص ٦١، ٦٢.

كما أورد محمود كعت رواية أخرى تؤكد تقدير سلاطين السنغاي للقضـــاة، مفادها أن عبداً اعترض الأسكيا داود وصافحه، عندما خـــرج الأســـكيا لملاقـــاة القادمين من الحج خارج المدينة على عادة سلاطين السنغاي، ولـــم يكـــن حســـب تقاليدهم من حق العبيد أن يفعلوا ذلك خشية أن يكونوا أداة تآمر علـــى أســـيادهم الأساكي، فحكم الأسكيا داود على ذلك الحاج العبد بقطع يده، لكن القاضي محمود كعت إعترض على هذا القرار قائلاً بنوع من التهكم :" كيف لا يجوز قطع يد من وقف عرفة وطاف الكعبة ووضعها على الحجر الأسود ثم وضعها علـــى الـــركن اليماني ورمى بها الجمرتين ثم زار الرسول صلى الله عليه وسلم ووضعها علـــى مقعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من منبره الشريف، ثم دخل فـــي الروضـــة المشرفة ووضعها على شبكته، ووضعها على قبر أبي بكـــر وعمـــر رضـــي الله عنهما، ثم لم يكتف بهذه المزايا والفضائل والمحامد كلها حتى أتاك يصافحك بهـــا، لتعطيه عرضاً قليلاً حثيثاً من أعراض الدنيا بل حق هذه اليد أن يضن صاحبها بها ويحفظها من النجاسة ولا يرضى أن يصافحك بها، فلما صافحك بها ظنناها ختمت بسوء الخاتم"[1].

ولما سمع الأسكيا داود لكلام القاضي وتعنيفه العنيف، قام متأثراً بما قيل له وصافح هذا العبد الكنتوي وطلب منه الصفح، وقدم له عطايا تعويضاً لما تعـــرض له من ذعر بسبب قراره، وقال قولته الشهيرة:" لولا العلماء لكنا من الهالكين:[2].

وفي عهد الباشاوات المغاربة استمر هذا التقدير، حيث بقيت كلمة القاضـــي مسموعة لا تُرد لدى الباشاوات، فإن طلب القاضي الشفاعة في أحد فقلمـــا كانـــت شفاعته ترد أولا يُعتد بها[3]، وقد أدرك أحمد المنصور أهمية منصب القاضي في مجتمع السودان الغربي، وبالذات عمر بن محمود أقيت، الـــذي وجـــده المغاربـــة

---

(1) كعت ، مصدر سابق ، ص ١١٢.
(2) المصدر نفسه ، ص ١٣.
(3) المصدر نفسه ، ص ١٧١.

قاضي القضاة في تنبكت، لذلك حرص على الإتصال بــه، وتركــه قائمــاً فــي منصبه[١].

وفي حقيقة الأمر إن اهتمام السلطان بالقضاة، لم تكن خصيصة يتميز بهــا سلاطين السنغاي دون غيرهم، وكما سبق الإشارة أن سلاطين مملكة مــالي هــم الأخرون كانوا حريصين على تقريب القضاة والعلماء، كما كانوا يرافقــونهم فــي رحلاتهم وتنقلاتهم داخل أقاليم المملكة، بل داخل المدينة الواحــدة، وذلــك أثنــاء الجولات التي كانوا يتفقدون فيها أحوال الناس والإستماع إلى تظلماتهم[٢].

وفي تقدير الباحث، إن ما اشتهرت به مملكة السنغاي من صبغة إســلامية، في عهد أسكيا محمد الكبير، يرجع في المقام الأول إلى الشرف الذي حظي به في مكة المكرمة من قبل شريفها، وتسميته خليفة المسلمين على أرض أفريقيا، لــذلك أصبح لزاماً عليه تقليد الخلفاء المسلمين في إدارة شؤون البلاد، فاهتم في المقــام الأول بتقريب أهل الحل والعقد من فقهاء وعلماء وقضاة، وكان يسأل علــى كــل كبيرة وصغيرة ويستفتي العلماء، وكان متأثراً جداً بفتاوي الســيوطي والمغيلــي، ومن الملاحظات التي يمكن التنويه بها في موضوع القضاء في السودان الغربــي، أن معظم العلماء والفقهاء في المنطقة كانوا يزهدون عن تولي منصب القاضــي، ولم يكونوا يقبلونه أبداً إلا تحت إلحاح وتمسك شديدين من سلطان البلاد[٣]، وذلــك لما كانوا يرونه في هذا المنصب من تبعة ومسؤولية خطيرتين أمام الله في حالــة قبوله والإخلال بواجب الأمانة، بسبب تدخل الحكام في بعض الأحيان في إصــدار الأحكام، الأمر الذي يتنافى مع ما يتحلون به من ورع وتقوى وأخــلاق إســلامية سامية، ومن أمثلة ذلك ما تعرض له القاضي محمود بغيغ من ضغوطات من قبــل الأسكيا إسحاق عندما أراد أن يوليه مهمة القضاء في مدينة جني وفي ذلك يــورد كعت :"...فأمر بتقديم القاضي محمود بغيغ، وأرسل أحد أعيانه من جيشه ليقدمــه

---

[١] الإفراني ، محمد الصغير ، نزهة الحادي في أخبار ملوك القرن الحادي ، (تقديم وتحقيق : عبد اللطيف الشاذلي) ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، ١٩٩٨ م ، ص ٢٧٩.

[٢] إبراهيم طرخان ، دولة مالي الإسلامية ، ص ٧٣.

[٣] كعت ، مصدر سابق ، ص ٧٦.

قاضياً أحب أم كره فأتى الرسول وجمع أهل البلد كله سلطان جن [جني] فمن دون وفقهاءها واحضروا محمود بغيغ وهو لا يشعر فأخذوه وأمسكوا به وجعلوا قمصان أسكي في عنقه الذي أرسل إليه وعمموه [أي ألبسوه العمامة] وهو يصرخ ويبكي بكاء الصبي، وقدموه جبراً وقرأوا عليه كتاب أسكي وبأمره أتوه وحملوه إلى داره فلما دخل بيته استقبلته زوجته أم ولده السيد الفقيه أحمد بغيغ وقالت له: لم رضيت القضاء؟ فقال: لم أرض بذلك وإنما أجبروني بها وكلفوني، فقالت: لو إخترت الموت عليه لكان أحسن منه"[١]، والسبب في إختيار الأسكيا إسحاق له، أنه كان قد قسى عليه في أحد المواقف، التي جمع فيها السلطان الناس في المسجد، وكان محمود بغيغ من ضمنهم وتحدث عن الظلم، وجزاء الظالم، عندها تدخل القاضي محمود قائلاً :" أحق ما تقول يا إسحاق فقال: والله لحق قال: إن علمناك بذلك الظالم فماذا تفعل له، فقال: أفعل له ما يستحق من قتل أو ضرب أو سجن أو إجلاء أو رد ما أتلفه من المال وعزله، فقال له الفقيه محمود بغيغ: ما عرفنا هنا أظلم منك أنت أبوكل ظالم وسببه ولا يغصب غاصب هنا مغصوباً إلا لك وبأمرك وبقوتك، إن كنت تقتل الظالم فابدأ بنفسك"[٢]، يُستنتج من هذا النص قوة الهيبة للقضاة، فلا يجرؤ أحد أن يخاطب السلطان على هذا النحو سوى القاضي، لأنه لا يهاب في الحق لومة لائم.

ومن أمثلة هؤلاء القضاة: محمود بن عمر أقيت الذي تولى قضاء مدينة تنبكت عام (٩٠٩هـ / ١٤٩٨م)، فكان قاضياً ورعاً عادلاً نزيهاً لا يخاف في الله لومة لائم يهابه الخلق كلهم حتى السلطان فمن دونه[٣].

كما أن القاضي عمر بن محمود أقيت هو الآخر كان زاهداً في تولي منصب تنبكت، لكن الأسكيا الحاج بن داود، الملقب بالأسكيا محمد الثالث (٩٩١ – ٩٩٥هـ / ١٥٨٢ – ١٥٨٦م) فرض عليه تولي هذا المنصب، حيث كتب له إن

---

(١) كعت ، مصدر سابق ، ص ٨٩ ، ٩٠ ؛ وكذلك السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٩.
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٩.
(٣) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٨.

لم يقبل المنصب فسوف يوليه لجاهل، وكل ما يحكم به لا يسأل عنه غداً بين يدي الله تعالى إلا هو[1]، فقبله مكرهاً وخوفاً من الله لا من السلطان.

ولذلك كان القضاة عندما يقبلون مثل هذا المنصب يتحملونه عن أمانة وجدارة، حتى إنه لم تُخبر المصادر التاريخية بأن واحداً منهم أخل مرة، بشرف العدالة وهو يتولى مسؤولية القاضي في هذه المنطقة، مما كان له الأثر الواضح على حياة سلاطين المنطقة وشعوبها.

أما بالنسبة للأحكام التي يصدرها القضاة، فلم تكن تتعدى حد الجلد، وإن كان يشارك الملك في صلاحية إصدار قرار بالسجن في بعض الأحيان، أما الجنايات التي يحكم فيها بالإعدام فكانت تعرض أولاً على القاضي ثم يوكل أمر تنفيذها الأسكيا نفسه[2]، وهذه الصلاحيات المخولة للقاضي، كانت تجعل منه عنصراً مؤثراً إجتماعياً وله القدرة على تغيير بعض التشريعات المحلية التي لم يكن يحكمها تشريع ديني أو أخلاقي، ففي التشريعات المتعلقة بالإرث مثلاً، كان كبير الورثة يستولى على تركة المتوفى " كيف يشاء من غير إيماء"[3]، لذلك جذبت مكانة القاضي الناس واللجوء إليه في مختلف قضاياهم الأجتماعية بدلاً من الأتصال المباشر بالسلطة الرسمية، لهذا كان للقاضي معاونون كثيرون يبعث بهم إلى الجهات الرسمية لإبلاغ رغبات المواطنين وشكاويهم، وتولي القاضي، إلى جانب الفصل في الخصومات بين الناس مهمة توجيه المراقبة على الأحوال المدنية، والشؤون الإخلاقية وعلى أموال اليتامى حتى البلوغ، وكذلك على أموال المتوفين لحين حضور وريثهم الشرعي أو موكليهم[4].

---

[1] البرتلي ، مصدر سابق ، ص ١٧٨.
[2] اليونسكو ، تاريخ أفريقيا العام ، مجلد ٤ ، ص ٢١٣.
[3] المغيلي ، أسئلة الأسكيا وأجوبة المغيلي ، ص ٥٨.
[4] فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٩٥ ، ٩٦.

ومن مهمات القاضي أيضاً الإشراف علـــى التعلـــيم، وتعيـــين المدرســـين وإحصاء طلاب العلم، ومساعدة المحتاجين منهم، وكذلك بناء المســـاجد للصـــلاة والدراسة، وكان القاضي يتلقى المساعدات من الملك وأهل الإحسان[١].

وهكذا نجد أن القاضي، كانت له سلطات واسعة، نظراً لما كان يباشره من مهمات كثيرة، وساعده في الوصول إلى هذه المرتبة كما سلف إستقامته وإخلاصـــه فـــي القيام بأداء كل واجباته بأمانة وصدق، مما أكسبه إحترام السلطة الرسمية وحُـــب العامة وتقديرهم، وذلك بسبب ما يقدمه للدولة من عوامل الأستقرار عـــن طريـــق المشاركة في حفظ الأمن، وأما بالنسبة للعامة، فلما عهدوه فيه من حمل لواء الحق والحفاظ على مصالحهم الحيوية، وحراسته الدائمة للهيئات الدينية والتعليمية، الأمر الذي جعل من بيته مأوى أميناً لا تفكر الدولة في إنتهاكه، واصـــبحت داره بـــذلك ملاذاً للفارين من وجه الظلم والأستضعاف والملاحقة غير العادلة، فكان للقاضـــي أن ينظر في أمر هؤلاء جميعاً، حتى يرى ويعرف رأي الشرع في الشكاوي التي ألجأتهم إلى دار القاضي.

هذا وقد أدخل الأسكيا محمد الكبيـــر الكثيـــر مـــن التعـــديلات الإداريـــة والعسكرية والتنظيمية على مملكة السنغاي، أبعدت كيان مملكـــة الســـنغاي عـــن سيطرة التنظيم القبلي، وأعطتها صبغة وطنية، بحيث ضـــعفت العصـــبية القبليـــة وضعف موقف دعاتها، واتجهت الدولة نحو الإنصهار في بوتقة القومية الواحـــدة، وتخطت كل المعوقات التي خلقها النظام القبلي من قبل، وقد ظلت الأحوال علـــى هذا المنوال طيلة فترة حكم الأسكيا محمد الكبير.

بالإضافة إلى ذلك، فإن جيش مملكة السنغاي' كان يقاتل تحت لواء نصـــرة الدين الإسلامي، وإعلاء كلمة الله في أنحاء البلاد بعيداً عن الـــدوافع الشخصـــية والمنفعية، كما كان سائداً من قبل وهو بذلك يعتقد أنه يسير على نهـــج الفـــاتحين المسلمين من أمثال عمرو بن العاص وعقبة بن نافع وغيرهما.

---

(١) السعدي ، مصدر سابق ، ص ٣٨ ؛ وفاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٩٦ ؛ وكذلك عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي في عهد الأسيقيين ، ص ٧٦.

ولم يقتصر تأثير الثقافة العربية الإسلامية على الأوضاع السياسية بل تعداها إلى كل مناحي الحياة الاجتماعية والثقافية وغيرها.

ثالثاً: النظام الاجتماعي:

لقد ورث شعب السنغاي الكثير من العادات والتقاليد، التي كانت سائدة في مجتمعات مملكة مالي الإسلامية، ولأن العادات والتقاليد الإجتماعية وثيقة الصلة بالإنسان، وليس سهلاً التحول عنها، فقد تم الإمتزاج الكامل بين التقاليد الإسلامية الوافدة من الشمال الأفريقي وبين التقاليد السودانية، حيث ظهرت تقاليد إسلامية الروح، أفريقية الطابع، ويبدو ذلك جلياً من خلال ما أورده الرحالة والجغرافيون الذين زاروا المنطقة مثل إبن بطوطة والقلقشندي الذين إستعرضوا أنماطاً من مظاهر الحياة الإجتماعية التي إنتقلت إلى مجتمع السنغاي. وقد كان التأثير المغربي واضحاً على الحياة الإجتماعية، مثلما كان واضحاً على الحياة الثقافية والمناهج والمقررات الدراسية[1].

وقد كان من مظاهر تأثر أهالي السودان الغربي عامة، ومملكة السنغاي خاصة بالمؤثرات العربية الإسلامية، على الحياة الإجتماعية، أن زالت الفوارق اللونية والطبقية بين الوافدين وبين أهالي مملكة السنغاي حيث تزوج بعض هؤلاء الوافدين من نساء زنجيات من السكان المحليين، وأنجبوا منهن، فقد ذكر السعدي أن الفقيه محمد محمود بغيغ كان يفصل بين المولدين والمسافرين[2]، ومن هذه المظاهر أيضاً تقيد أهالي المنطقة بأوامر ونواهي الشرع الإسلامي فيما يتعلق بنظام الأسرة وتعدد الزوجات، وهذا التغيير في نظام الأسرة والزواج، الهدف منه الرفع من مكانة المرأة، وإحاطة الأسرة بسياج من الحصانة، حتى يكفل لأبنائها التربية الصحيحة ولا شك في أن البناء الأسري في هذه المجتمعات قد تأثر إلى حدٍ كبير بتعاليم الإسلام ومبادئه[3].

---

(1) للمزيد راجع ما ورد في موضوع العلاقات الثقافية بين السودان الغربي ، والمغرب الأقصى ،٤٠٣ وما يليها.
(2) السعدي ، مصدر سابق ، ص ١١٨ .
(3) مطير سعد غيث ، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ٣٧٠.

وكان الأسكيا محمد الكبير حريصاً على تجذير مباديء الإســـلام، بهـــدف الإصلاح الإجتماعي الشامل. يذكر جوزيف كي زيربو، بأن الأسكيا محمد الكبيـــر وبدافع من تقواه أسرع في إتخاذ الإجراءات المتشددة للمحافظـــة علـــى الأخـــلاق وتقريب المرابطين والإنعام عليهم، حيث كلف رجالاً أمناء يقومون بالحراسة سراً ودون أن يفطن أحد إلى مهماتهم آناء الليل وأطراف النهار. وكان عليهم أن يقودوا إلى السجن كل رجل متلبس بالتحدث أثناء الليل إلى إمرأة لا تمت إليه بصـــلة[1]، ويؤكد ذلك الباحث أحمد شلبي عندما ذكر أن الأسكيا محمد الكبير كان أول حـــاكم في السودان الغربي يرغم النساء على إتباع قواعد الإسلام في الزي والإخـــتلاط، وكان أول من حكم بحرية إبن الرجل الحر من زوجة رقيقة، وكان هذا الإبن قبـــل الأسكيا محمد يعتبر عبداً تبعاً لأمه[2].

ومن التغييرات التي أحدثها الأسكيا محمد في تركيبة المجتمع فـــي مملكـــة السنغاي الإسلامية، أن تخلى هذا المجتمع عن عادة نظام الوراثـــة عـــن طريـــق الأمومة، بل أصبح الأبناء ينتسبون إلى آبائهم، حسب التقليد الإسلامي، ولذا لم تعد المرأة تتمتع بما كانت عليه في العهود السابقة للإسلام، حيث كانـــت الملكـــة الأم والملكة الزوجة تشغلان – أحياناً – في مملكة مالي مناصب هامـــة فـــي الـــبلاط الملكي وتشاركان في إتخاذ القرارات[3].

أما بالنسبة للزي، فهو الآخر من المظاهر التي شهدت تطوراً ملموساً منـــذ بداية الإتصال بين منطقة السودان الغربي وبين منابع الحضارة العربية الإسلامية. إذ من المعروف أن أهالي السودان الغربي، قبـــل إتصـــالهم بالعـــالم الإســـلامي وخضوعهم للمؤثرات العربية الإسلامية، كان بعضهم يسيرون عرايـــا والـــبعض الآخر يسترون أجسادهم بالجلود وغيرها، وفقاً للتقاليد الإجتماعيـــة التـــي كانـــت سائدة[4]، وبعد خضوع المنطقة للمؤثرات العربية الإسلامية، أصبح الناس يتأنقون

---

(1) جوزيف كي زيربو ، مرجع سابق ، ص ٢٣٥.
(2) أحمد شلبي ، مرجع سابق ، ص ٢٦٦ ، وكذلك فاي منصور علي ، مرجع سابق ، ص ٦٥.
(3) إبن بطوطة ، مصدر سابق ، ص ٦٨٨.
(4) مجهول ، الإستبصار ، ص ٢٢١ ، وكذلك محمود سلام زناتي ، مرجع سابق ، ص ١١ ، ١٢.

في ملابسهم من أجل الصلاة، بل أنهم أصبحوا يباهون مواطنيهم الوثنيين بملابسهم البيضاء النظيفة، فقد كان الناس يرتـــدون أحســـن ألبســـتهم فـــي أيـــام الأعيـــاد والمناسبات، فالوجهاء يحرصون على أن يظهروا في لباس فضفاض[1]، في حين نجد أن عامة الناس كانوا يرتدون ملابس حسب إمكانيـــاتهم، وهنـــاك مـــن كـــان يستخدم الجلود للإكتساء خارج المدن في الشتاء[2].

ومن الإشارات المصدرية حول تأثر أهالي الســـودان الغربـــي بـــالملابس العربية، ما أورده الحسن الوزان الذي زار المنطقة، ووصفهم بأنهم يرتدون لباساً حسناً، ويتلثمون بلثام كبير من قطن أسود وأزرق يغطون به حتى رؤوسهم، فـــي الوقت الذي يتميز فيه الفقهاء والعلماء والأئمة بتلثمهم باللون الأبيض[3]، وقد كـــان الأسكيا داوود يرتدي ملابس مغربية عالية الجودة[4]، أما عبيده الذين يقفون بـــين يديه يوم الجمعة كانوا يلبسون ملابس حريرية[5]، كما كان أهالي وعلماء السنغاي يرتدون المُلف والقفاطين المصنوعة من الحرير، كما يرتدون البرنس[6]، أما نساء السنغاي فقد كُن يتحلين بتطاريح من الذهب على رؤوسهم، وأساور ذهب وفضـــة في معاصمهن[7]، كما كن يرتدين الملاحف، والدليل على ذلـــك أن الأســـكيا داود منح للعجوز التي أعتق أبناءها في كل سنة ملحفة[8].

يتضح مما سبق الإمتزاج بين التقاليد الإســـلامية الوافـــدة وبـــين التقاليـــد الأفريقية المحلية، بحيث ظهرت تقاليد إسلامية ذات ملامح أفريقية، يرجع الفضـــل في المقام الأول في تجذر العقيدة الإسلامية في مملكة السنغاي الإسلامية إلى إقلاع الأفارقة الوطنيين عن الكثير من الممارسات التي تتصـــل بالمعتقـــدات المحليـــة الأفريقية من شعوذة وسحر وعبادة الإسلاف وأرواحهم، وهذا ما كان ليحدث لولا إلتزام أهل السنغاي بالعقيدة الإسلامية، بعد أن أضحى الإسلام ديناً رسمياً للمملكة

[1] نعيم قداح ، مرجع سابق ، ص ١٧٣ ، وكذلك عبد القادر زبادية ، مملكة السنغاي في عهد الأسقيين ، ص ١٢٦.
[2] المرجع نفسه ، ص ١٣٢ .
[3] الوزان ، مصدر سابق ، ج ٢ ، ص ١٦٣ .
[4] كعت ، مصدر سابق ، ص ١١٥.
[5] المصدر نفسه ، ص ١١٤.
[6] المصدر نفسه ، ص ١٤٤.
[7] السعدي ، مصدر سابق ، ص ١٧.
[8] مطير سعد غيث ، الثقافة الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي ، ص ٣٧٣.

بداية من عهد الأسكيا محمد الكبير، الذي إستطاع إحداث تغيير في تركيبة المجتمع في مملكة السنغاي.

لقد بذل الأسكيا محمد الكبير جهوداً مضنية للقضاء على الكثير من المعارف السحرية القديمة، التي إعتبرها تقاليد لا تليق بدولة إسلامية متفتحة على العالم. وظهر ذلك جلياً من خلال الأسئلة التي إستفتى فيها الأسكيا محمد الكبير الإمام عبد الكريم المغيلي حول أوضاع أهل بلاده الذين لا يعرفون من الإسلام إلا الإسم رغم إدعائهم الإسلام؛ وإزدحام بلادهم بالمساجد وعمارتها بالآذان وإقامة الصلوات الخمس بعد أن كانوا عبدة أصنام من هذا السؤال يتضح الإتجاه نحو الإصلاح وإتخاذ الشكل الإسلامي الذي عرفت به مملكة السنغاي بعد ذلك.

وهكذا فقد تميز عهد الأسكيين في السنغاي، كونه يمثل فترة من النضج الحضاري لم يسبق له مثيل في السودان الغربي في هذه الفترة التاريخية، وهذه في الواقع حقيقة منطقية، لأن الأسكيين كانوا أول حكام في المنطقة نظموا دولة على أساس وطني إستمدوا قوانينها الأساسية من الإسلام، فقد نبذوا المفهوم القبلي الضيق الذي ظل يمزق أوصال الدول التي سبقتهم في المنطقة، ومن ثم فقد مكنوا للإسلام على أساس أنه أفضل ما يلائم التوجه الجديد للمملكة، وكان حرصهم على سيادة القانون الإسلامي، ربما جاءت من لمسهم للفائدة التي يهيئها لهم الإسلام في إقرار الوحدة الوطنية بمملكتهم المترامية الأطراف على أساس غير أساس القبيلة، التي كانت لا تساعد على وحدة هذه المملكة الكبيرة دون شك، والدليل على ذلك تقربهم من العلماء من مختلف المناطق والقبائل، ومحاربتهم لأمراء قبيلة سنغاي الذين فضلوا أن يبقى نظام المملكة قائماً على الأساس القبلي وحده، وأن يظل للسنغائيين وحدهم الحكم والإمتياز كما كان ذلك في أيام سني علي وقبله.

هذا وقد ساهم الأسكيا محمد الكبير في إزدهار الثقافة والعلوم والفكر في عهده فقام بتأسيس المدارس المتنوعة بمراحلها المختلفة، واهتم بالتعليم وشجع العلماء وطلبة العلم الأفارقة للسفر إلى البلاد الإسلامية لتلقي العلم في المراكز الثقافية في مصر والمغرب وطرابلس وتونس، وعمل على إستجلاب العلماء من

الخارج، الذين كانت لهم إبداعات وآثار علمية بعضها باق إلى اليوم، ويعتبر الفقيه محمد بن عبد الكريم المغيلي من العلماء الذين عاصروا الأسكيا محمد الكبير، استطاع بفكره أن يؤثر على مجرى الحياة السياسية والثقافية في مملكة السنغاي، ويُعد الفقيه أحمد بابا التنبكتي نتاجاً طيباً لهذه الحركة الثقافية التي ظهرت في تلك الفترة بما تركه لنا من ثروة علمية.

فقد كانت الثقافة والمعارف في هذه المملكة، صورة لما كان في المغرب، وهو ما يفسر تحسن العلاقات واستمرار الإتصال التجاري والسياسي والثقافي المثمر لفترة طويلة بين المغرب ومملكة السنغاي[1].

وقد زارها الحسن الوزان في عهد الأسكيين مرتين، وكتب عنها بأنه يوجد بها كثير من دكاكين الأطباء، ومكاتب للقضاة، ومنازل للفقهاء، وكثير من المتعلمين[2]، وأن المعارف التي كان يعالج بها أولئك الأطباء والأحكام التي كان يصدرها أولئك القضاة، والمعلومات التي كان يتدارسها الفقهاء وينشرونها بين الناس في المملكة، والمفاهيم التي كانت تزخر بها عقول المتعلمين، كانت كلها المعارف، والمعلومات، والمفاهيم، التي عرفها العالم الإسلامي حتى ذلك الحين، سواء في الديانة أو في الرياضيات أو في المعارف العامة[3].

أما فيما يتعلق بالحياة الإجتماعية في مملكة السنغاي، فإن سكان المنطقة قد إنصهروا وتكيفوا مع الحضارة العربية الإسلامية، ولا سيما بعد ما أعلن الأسكيا محمد الكبير أن الإسلام هو الدين الرسمي للمملكة، وجاهد القبائل الوثنية وتخلص من الرواسب والتقاليد المحلية التقليدية السيئة كالسحر والشعوذة وعبادة الأسلاف والعري وغيرها من التقاليد الوثنية التي تتعارض مع روح الإسلام.

كما أنه عمل على إلغاء الكثير من العادات الموروثة، التي كانت متفشية في المجتمع لا تمت إلى الإسلام بصلة، مثل نظام الوراثة والإنتساب عن طريق الأم وسيادة المرأة فأصبح مواطنوا السنغاي ينتسبون إلى أبائهم دون أمهاتهم، وأصبح

---

(1) للمزيد حول هذا الموضوع، راجع ما ورد في موضوع التغيرات الثقافية، ص ٢٩٨.
(2) الوزان، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٦٣، ١٦٤.
(3) زبادية، مملكة السنغاي، ص ١٣٦، ١٣٧.

للرجل دوره الفعال في المجتمع، دون أن تفقد المرأة مكانتها التي منحهـا إياهـا الإسلام.

ويمكن القول، بأن مملكة السنغاي في عهد الأسكيا محمد الكبير قد تمتعت بازدهار سياسي وثقافي وإجتماعي منقطع النظير. وقد أدى الأسكيا محمد دوراً بارزاً في الدفع بهذه النهضة إلى درجة لم تصلها من قبل.

لذلك فهي بحق نموذج أمثل للمالك الإسلامية التي قامت في السودان الغربي التي قامت من بداية القرن الحادي عشر وحتى القرن السادس عشر الميلادي، إلى أن زحف المراكشيين على المملكة في عام ١٠٠٠(هـ / ١٥٩١م).

الخاتمة

الخــاتمـــــــة

تعرض هذا البحث بالدراسة والتحليل للدور الذي أدته ثقافة الإسلام في مجتمعات السودان الغربي في الفترة من القرن الحادي عشر إلى القرن السادس عشر الميلادي، عندما بدأت تتفاعل هذه الثقافة الإسلامية الوافدة مع الثقافات الأفريقية المحلية، وناقشت ما أحدثته من تغيير في الكثير من القيم والعادات والتقاليد التي تتنافى مع مبادئه العقدية.

وقد توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج، يمكن إجمالها فيما يلي:

أولاً: أفادت الدراسات المسيحية والديموجرافية والجيولوجية، أن الصحراء الكبرى لم تكن حاجزاً بين شمالها وجنوبها، بل كانت في فترة تاريخية متقدمة، أفضل مما هي عليه الأن، وكان عدد السكان بها كبير لتوفر عيون المياه، التي قامت عليها الزراعة والرعي. كما كانت تخترق أراضيها الأنهار في مجموعتين، واحدة تصب في نهر النيجر، والثانية تصب في نهر النيل، ولما بدأت الصحراء في التوسع، وتقلصت المساحات الصالحة للزراعة والحياة النباتية والحيوانية، تبدل المظهر الديموجرافي للمنطقة الممتدة من البحر المتوسط في الشمال إلى المناطق المدارية في الجنوب.

ثانياً: لاحظت الدراسة أن السودان الغربي تميز موقعه بمميزات إيجابية جعلت منه منطقة جذب، بسبب وقوعه بمنطقة مطيرة نسبياً، ولإختراق بعض الأنهار أراضيه مثل نهر النيجر ونهر السنغال، ونهر غمبيا ونهر فولتا، التي كان لبعضها خصوصية إقليمية كنهر السنغال والفولتا، أو له خصوصية محلية كأنهار السيراليون وغمبيا.

ثالثاً: لاحظت الدراسة أن الهجرات القادمة من الشمال الأفريقي، أدت أدواراً ثقافية في مجتمعات السودان الغربي، عندما حدث الأحتكاك والتمازج بين قبائل الأمازيغ الزاحفة من الشمال مع الفولانيين والتكرور، وحدث التصاهر بينهم، مما أدى إلى

ظهور جيل يحمل صفات وخصائص وثقافات الشمال، وعلى الوجه الآخر نتج عن هذا التصاهر جيل يحمل ثقافات وخصائص الجنوب، وبذلك إحتلت هذه الجماعات القادمة من الشمال مكانة إجتماعية مرموقة في مجتمعات السودان الغربي.

رابعاً: لاحظت الدراسة أن السودان الغربي يزخر بعدد ضخم من اللغات واللهجات، تصل إلى ما يربو على مائة وخمسين لغة ولهجة، وقد بدأت هذه اللغات في التضاءل بفعل الإستعمار، الذي لم يكن راض عن إنتشار اللغة العربية بفضل الإسلام، وهي اللغة التي ساعدت على إزدهار بعض اللغات مثل لغة الولوف في السنغال ولغة الماندنج في مالي وغينيا، ولغة الموشي في الفولتا، ولغة الهوسا في نيجيريا، هذه اللغات التي تأثرت باللغة العربية كنتيجة لإنتشار الإسلام في هذه المجتمعات. هذا وقد توصلت الدراسة إلى نتيجة مؤداها أن هذه التأثيرات ترجع إلى فترة ما قبل الإسلام، بسبب وجود مجموعة من الأسر المعروفة في السودان الغربي التي تعود بأصولها إلى أرومة عربية.

خامساً: لاحظت الدراسة أن منطقة السودان الغربي، تزخر بأعداد هائلة من الديانات المحلية المختلفة، وكشفت الدراسة خطأ شاع بين الكتاب وذلك بإستخدامهم مفهوم "الديانة المحلية التقليدية" غير أن المفهوم الأقرب إلى الصحة حسب رأي الباحث" الديانات المحلية التقليدية"، ذلك لأن هذه الديانات، هي ديانات قبلية محلية، كل ديانة منها مرتبطة بجماعة بشرية معينة.

سادساً: توصلت الدراسة إلى أن الرأي الذي روج له الكثير من الكتاب المستشرقين بأن الأفارقة لادينيين، لذلك سهل على الإسلام أن ينتشر بينهم، وهو رأي غير دقيق ومجاف لواقع هذه الجماعات، لأن ما يميز مجتمعات السودان الغربي، أنهم تقليديون شديدو التدين، والإيمان بالقوى الغيبية.

سابعاً: كشفت الدراسة إلى أن إعتبار المعتقدات المحلية التقليدية تعتمد في الأساس على تعدد الآلهة، وعدم الإعتقاد في وجود إله أعلى، أمر غير صحيح، لأن

الأفارقة يعتقدون في وجود إله أعلى ترجع له كل الأمور، والدليل ما سبق الإشارة إليه من عبادة أرواح الأسلاف ومظاهر الطبيعة المختلفة.

ثامنا: لاحظت الدراسة أن مجتمعات السودان الغربي، التي كانت تعتمد في حياتها الإجتماعية على نظام الجماعات المقفلة، القائمة على القرابة من جهة الأم، وهو نظام كان سائد في أغلب هذه المجتمعات، بدأت تتخلى عنه، لأنه نظام لا يُقره الإسلام، ذلك لأن الإسلام يرتب في العلاقة بين الأب وأولاده من الحقوق والواجبات، ما يفوق بكثير تلك التي يرتبها في العلاقة بين الخال وأولاد أخته، لأن النسب إلى الأم يتعارض مع المبدأ الذي قرره الإسلام، من وجوب نسبة الأبناء إلى أبائهم، ويحرم إنتسابهم لغير أبائهم.

تاسعاً: لاحظت الدراسة أن مجتمعات السودان الغربي كان يسودها نظام الأسرة الممتدة، وهي التي تمتد لتشمل إضافة إلى الأب والأم والأبناء، إخوة الأب وأحفادهم، وكان يرأس الأسرة الأكبر سناً، وعندما إعتنقت هذه الجماعات الإسلام، بدأ هذا النظام في الأختفاء، لأن الإسلام يركز الحقوق والواجبات في العلاقة بين الأب وأولاده من جهة، ومن جهة أخرى يسمح باقتسام التركة بين الأبناء، وهذا يؤدي إلى إزدياد أهمية الأسرة النووية على حساب الأسرة الممتدة.

عاشراً: لاحظت الدراسة أن الزواج في هذه المجتمعات قبل الإسلام كان يتسم بالفوضى والهمجية، وعندما وصلهم الإسلام بدأت هذه الأنظمة في الإختفاء كونها تتعارض مع مبادىء الإسلام الحنيف، وذلك لما له من الأخطار التي تتهدد المجتمع مثل إختلاط الأنساب وغيرها من الأوبئة والأمراض الإجتماعية التي يسببها هذا النظام للمجتمع.

الحادي عشر: لاحظت الدراسة وجود بعض التقارب بين الموروث الثقافي والإجتماعي في مجتمعات السودان الغربي والمجتمع العربي الإسلامي، ففيما يتعلق بنظام الزواج يلاحظ بعض التقارب مع بعض التهذيبات التي جاء بها

الإسلام.

الثاني عشر: لاحظت الدراسة أن نظام تعدد الزوجات، تعتبر مسألة أساسية تحكم وضع المرأة في السودان الغربي، كونه نظاماً تقليدياً يقوي العشيرة، بمضاعفة علاقاتها بعشائر أخرى، كما أنه يرتبط بالنظام الأقتصادي، ذلك لأن إنجاب الأطفال ينعكس على الأداء الأقتصادي للأسرة، إلا أن تعدد الزوجات في هذه المجتمعات كان سائد قبل خضوعها للمؤثرات العربية الإسلامية، إذ لا يوجد تحديد لعدد الزوجات، فكان الرجل يقتني ما يشاء من النساء إذا كانت ظروفه الصحية والإقتصادية تساعد على ذلك.

الثالث عشر: لاحظت الدراسة أن الأوضاع الإجتماعية السائدة في مجتمعات السودان الغربي قبل إعتناقها الإسلام، كانت لها إنعكاساتها الواضحة على الأنظمة السياسية في المنطقة، منها إعتبار الملك إلهاً على الأرض يستمد سلطته وقوته من الإله الأعظم، كما أن وراثة العرش كانت خؤولية، يؤول الحكم فيها إلى ابن الأخت، لأن هذه الجماعات تتبع النظام الوراثي الأمومي، كما أن المملكة هي عبارة عن مجموعة من الحكومات المتفرقة لا تخضع إلى سلطة مركزية.

الرابع عشر: كشفت الدراسة أن الإسلام مر بعدة مراحل في إنتشاره في السودان الغربي، وقد كان لكل مرحلة خصوصيتها

الخامس عشر: كشفت الدراسة بما لايدع مجالاً للشك، أن الأفارقة إعتنقوا الإسلام وتكيفوا مع ثقافته لشعورهم أن هذا الدين ليس دخيلاً بقدر ما أنه يتجاوب مع تطلعاتهم الروحية والإجتماعية والوطنية، فقد أكدت الدراسة بأن للإسلام صلة وثيقة بنفسية الأفريقي، ذلك أن تقارباً كبيراً قد ربط بين العقلية الأفريقية والتقاليد الإسلامية، إذ شعر الأفريقي منذ الوهلة الأولى بالأخوة الحقيقية بينه وبين الداعية المسلم، وبينه وبين أفراد المجتمع الإسلامي، وأصبح الزنوج ينظرون إلى الإسلام على أنه دين السود، وإلى المسيحية على أنها دين الأوربيين البيض.

السادس عشر: أكدت الدراسة أن الإسلام لم يدع الأفريقي الذي إعتنق الإسلام أن يتخلى عن هويته الأفريقية الزنجية، لأن من مباديء الإسلام، الحفاظ على تماسك الأسرة والقبيلة لتقوى شوكة الإسلام، والدعوة إلى الوحدة لا الفرقة، كما أن الإسلام أمر بطاعة الله والرسول وأولي الأمر.

ومن هذه المبادئ عمل دُعاة المسلمين على تحويل المجتمعات الأفريقية إلى الإسلام، والتخلي عن ذلك الموروث الثقافي الذي يتعارض مع مبادئه العقدية. كما دعى إلى الحفاظ على تلك التي لا تتعارض معه، ومن هنا يتأكد لنا ما جاء في الفرضية القائمة على أساس أن الإسلام كان عاملاً أساسياً في الإزدهار والرقي الثقافي الذي شهدته منطقة السودان الغربي.

السابع عشر: أكدت الدراسة أن الإسلام إنتشر في السودان الغربي بعدة وسائل، أشير أليها من قبل العديد من البحاث، وهي الفتح والهجرات والدعاة والمعلمين والتُجار، بينما أغفلت وسيلة هامة من وسائل إنتقال الإسلام السلمي إلى المنطقة وهو الدور الذي أداه الرعاة في نقل الإسلام بشكل غير مباشر، فقد تم الإشارة إلى الهجرات في شكلها العام، دون التطرق إلى الخصائص العامة لهذه القبائل المهاجرة. وما كشفته هذه الدراسة أن أغلب هذه الهجرات كانت من الرعاة الأمازيغ، الذين تحركوا بإتجاه الجنوب بعد أن رفضوا الخضوع للنفوذ الروماني الذي لم يتجاوز الشريط الساحلي، فكانوا يزحفون إلى الجنوب كلما تعرض المغرب لمشاكل سياسية.

الثامن عشر: كشفت الدراسة الدور البارز الذي أسهمت به رحلات الحج في نقل المؤثرات العربية الإسلامية إلى السودان الغربي، إعتماداً على ما أوردته المصادر التاريخية التي أشارت إلى أنه ومنذ أن تجذر الإسلام وتعمق في المنطقة، ظهر حرص سلاطين السودان الغربي على تنظيم رحلات الحج إلى الأراضي المقدسة، التي أصبحت من أهم وسائل نقل المؤثرات العربية إلى المنطقة وكذلك فعل التجار والعلماء كانت لهم رحلاتهم التجارية والعلمية.

التاسع عشر: لاحظت الدراسة أن إنتهاج الطرق الصوفية طقوس ومبادئ تتناغم مع عقلية شعوب المنطقة، من ضرب على الطبول، وأذكار دينية، وحركات راقصة، كان لها الأثر الفعال على نفسية المريدين، لذلك نجحت في إستقطاب أعداد كبيرة سيما أنه لا يطلب من المريد في البداية سوى النطق بالشهادتين ثم الصلاة والصوم والدعاء، لذلك وجدت قبولاً من طبقات الشعب المختلفة، خصوصاً أنها تعايشت وتكيفت مع العامة والفقراء، فعكس ذلك صورة حسنة لها، لإتصاف شيوخها وأورادها بالتقوى والصلاح، إضافة إلى تقديمهم خدمات إجتماعية مختلفة.

عشرون: لاحظت الدراسة أن المؤسسين الحقيقيين لمدينة تنبكت، هم الطوارق القادمين من الشمال الأفريقي، وأنشأوا فيها مركزاً للعلوم، إضافة إلى كونها مركزاً تجارياً يلتقي فيه تجار الشمال الأفريقي بتجار الجنوب، فيحدث فيها التبادل التجاري، وقد رحل إليها العلماء من الطوارق في باديء الأمر، وإليهم يرجع الفضل في رفع إسم مدينة تنبكت، وتحويلها مركزاً للعلم والثقافة في المنطقة.

واحد وعشرون: لاحظت الدراسة أن الثقافة العربية الإسلامية تميزت بخصوصية في منطقة السودان الغربي، وذلك منذ أن وصلتها رسالة الإسلام، وهي أنه لم تطفو على السطح أي إتجاهات عنصرية، ولا محلية، بل حدث تمازج وتوحد وتكامل حقيقي، وتفاعل بين الثقافة العربية الإسلامية الوافدة، والثقافات المحلية الأفريقية نتيجة تأثر المنطقة بالمناهج وطرق التعليم والثقافة الإسلامية الوافدة إليهم، خصوصاً تلك القادمة إليهم من المغرب.

إثنان وعشرون: لاحظت الدراسة أن الثقافة العربية الإسلامية، عندما توطنت وتجذرت في منطقة السودان الغربي، أحدثت الكثير من التغييرات في الموروث الثقافي لهذه المجتمعات، بما حملته إليهم من حضارة وتقدم دون الإساءة إلى الأسس السابقة، وتقويض العادات والقيم القديمة التي لا تمس مبادئ الإسلام العقدية، بل عملت على توجيهها بكيفية تلائم العقيدة الإسلامية، ذلك بعد أن وسع الإسلام من مدارك الإنسان الأفريقي، ورفع من مستواه الفكري، وخلع عليه العزة

وإحترام النفس، وغير الكثير من العادات الفوضوية التي كانت سائدة.

ثلاث وعشرون: لاحظت الدراسة أن الثقافة العربية الإسلامية، بمثلما أثرت على التقاليد الأجتماعية وعلى أنماط الحياة المختلفة، إمتدت لتؤثر على أنظمة الحكم والإدارة، فبعد أن كان سلاطين السودان الغربي يتولون إدارة شؤون شعوبهم حسب القوانين العرفية المتعارف عليها بين القبائل، والمستمدة من موروثهم الثقافي، تغيرت حالهم إلى حياة أفضل، ونظم أرقى، فصارت لهم نظم في الحكم والإدارة والقضاء مستمدة من روح الإسلام.

أربع وعشرون: لاحظت الدراسة أن علاقات السودان الغربي الثقافية مع بلدان الشمال الأفريقي، كانت عميقة في جذورها، سيما بعد وصول المؤثرات العربية الإسلامية إلى المنطقة، التي إزدادت قوتها بعد القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، بسبب الدور المهم الذي أدته الهجرات المتعاقبة والتجار والرحالة والفقهاء ورجال الطرق الصوفية.

خمس وعشرون: لاحظت الدراسة أن مملكة السنغاي الإسلامية، كانت من أكثر الممالك الإسلامية التي قامت في السودان الغربي تنظيماً، وذلك بسبب تجذر ونضج المؤثرات العربية الإسلامية، التي إنعكست في شتى مناحي الحياة السياسية والإقتصادية والإجتماعية.

لقد تميز عهد الأسكيين بالنضج الحضاري الذي لم يسبق له مثيل في السودان الغربي في هذه الفترة التاريخية، ذلك لأن هؤلاء الحكام إستطاعوا أن ينظموا مملكتهم على أساس وطني إستمدوا قوانينها الأساسية من الإسلام، عندما نبذوا المفهوم القبلي الضيق الذي ظل يمزق أوصال الدول التي سبقتهم في المنطقة،ومن ذلك فقد مكنوا للإسلام على أساس أنه أفضل ما يلائم التوجه الجديد للمملكة.

مصــــادر الــدراســــة

مصـــــادر الدراســـــــــة

- القرآن الكريم.

- الحديث الشريف.

أولاً المخطوطات والوثائق:

١. ابن فودي، عبد الله محمد بن عثمان، نسب الفولان، (مخطوط)، معهد البحوث والعلوم الإنسانية، نيامي، النيجر، رقم المخطوط ,٢٠٨٠

٢. البرموني، كريم الدين، مناقب عبد السلام الأسمر، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، ليبيا، مخطوط رقم ,٨٢١

٣. التمنرتي، عبد الرحمن محمد الجزولي، الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة، مخطوط الخزانة العامة، الرباط م خ ع د، ,٣٦٩٣

٤. الزروق، أحمد، شرح الطريقة، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، ليبيا، مخطوط رقم ,٨٩١

٥. الشنقيطي، محمد بن عمر الغلاوي، شرح منظومة ابن عاشر، مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، ليبيا، مخطوط رقم ,٥٠٤

٦. الكنتي، مختار، منظومة في سلسلة أشياخ مختار الكنتي القادرية، مركز أحد بابا التنبكتي، مالي، مخطوط رقم ,١٣٩٨

٧. النهروالي، محمد فضل الدين، (مخطوط) إجازة منحها لأحد علماء أفريقيا، مخطوط رقم ٦١٥، مركز جهاد الليبيين.

٨. مجهول، ترتيب مشائخ السلسلة القادرية مع أسماء الله الحُسنى، مركز أحمد بابا التنبكتي، مالي، مخطوط رقم ,٨٩٧

٩. مرحبا، محمد محمد المفتي، التاريخ الخاص بالتواثر، معهد البحوث في العلوم الإنسانية، نيامي، النيجر، مخطوط رقم ,١٥٠

١٠. موسى بن أحمد السعدي، زهور البساتين، مخطوط، ورقة ١٦٠، نقلاً عن الهادي الدالي، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء.

ثانياً المصادر المطبوعة:

١. إبن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد السائب، كتاب الأصنام، (تحقيق: أحمد زكي باشا)، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٩م.

٢. إبن الأثير، عزالدين أبي الحسن بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م.

٣. إبن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الطنجي، رحلة إبن بطوطة المُسماة "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

٤. إبن حوقل، أبو القاسم محمد النصيبي، صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩م.

٥. إبن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، تاريخ إبن خلدون المُسمى "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، مؤسسة جمال للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩م.

٦. ______________، مقدمة العلامة إبن خلدون، ط أخيرة، دار مكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٠م.

٧. إبن دينار، أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم القيرواني، المؤنس في أخبار أفريقيا وتونس، (تحقيق: محمد شمام)، المكتبة العتيقة، تونس، (د – ت).

٨. إبن فودي، محمد بلو بن عثمان، إنفاق الميسور في تاريخ بلاد التكرور، (تحقيق: بهيجة الشاذلي)، سلسلة نصوص ووثائق منشورات معهد الدراسات الإفريقية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٦م.

٩. إبن فودي، عبد الله بن محمد، ضياء السياسات وفتاوي النازل، (تحقيق: أحمد محمد كاني)، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨م.

١٠. إبن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن

العظيم، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٣ف.

١١. ______________، البداية والنهاية، دار التقوى، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٢. إبن مريم، محمد بن أحمد، البستان في ذكر الأولياء والعلماء، (مراجعة: محمد أبو شنب)، المطبعة التعليمية، الجزائر، ١٩٠٨م.

١٣. الأدريسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أدريس الحموي الحُسني، المعروف بالشريف الأدريسي، نزهة المشتاق في إختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د – ت).

١٤. الأرواني، أحمد بابير، السعادة الأبدية في التعريف بعلماء تنبكت البهية، (دراسة وتحقيق: الهادي الدالي)، (تقديم: عبد الحميد الهرامة)، كلية الدعوة الإسلامية، دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ٢٠٠٣م.

١٥. الأصطخري، إبن إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي المعروف بالكرخي، المسالك والممالك، (تحقيق: محمد جابر عبد العال الحيني)، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٦١م.

١٦. الأفراني، محمد الصغير، نزهة الحادي في أخبار ملوك القرن الحادي، (تقديم وتحقيق: عبد اللطيف الشادلي)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٨م.

١٧. الباروني، سليمان عبد الله النفوسي، الأزهار الرياضية في أئمة الأباضية، دار أبو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، ١٩٨٦م.

١٨. البرتلي، أبو عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر الصديق الولاتي، فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور، (تحقيق: محمد إبراهيم الكتاني، ومحمد حجي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١م.

١٩. البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز، المسالك والممالك، (تحقيق: أدريان ليوفنسي وأندري فيري)، الدار العربية للكتاب، بيت الحكمة، تونس، 1992م.

٢٠. ـــــــــــــــــــــــ، المُغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب، جزء من كتاب المسالك والممالك، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د ــ ت).

٢١. التكني، أحمد أبو الأعراف، إزالة الريب والشك والتفريط في ذكر المؤلفين من أهل التكرور والصحراء وأهل شنقيط، (دراسة وتحقيق: الهادي المبروك الدالي)، مطابع الوحدة العربية، الزاوية، ليبيا، ٢٠٠١م.

٢٢. التنبكتي، أحمد بابا، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، ط٢، (تقديم: عبد الحميد الهرامة)، منشورات دار الكاتب، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٠م.

٢٣. ـــــــــــــــــــــــ، كفاية المحتاج لمعرفة ماليس في الديباج، (دراسة وتحقيق محمد مطيع)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ٢٠٠٠م.

٢٤. ـــــــــــــــــــــــ، معراج الصعود، أجوبة أحمد بابا حول الأسترقاق، (تحقيق وترجمة: فاطمة الحراق، وجون هنويك)، منشورات معهد الدراسات الأفريقية، الرباط، ٢٠٠٠م.

٢٥. التونسي، محمد بن عمر، تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، (تحقيق: خليل محمد عساكر، ومصطفى محمد مسعد)، (مراجعة: محمد مصطفى زيادة)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م.

٢٦. الحموي، شهاب الدين شهاب ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٧. الخطيب، لسان الدين، معيار الأخبار في ذكر المعاهد والديار، (ترجمة:محمد كمال شبان)،المعهد العالمي للبحث العلمي، المغرب،١٩٧٧م.

٢٨. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة الحياة، بيروت، (د – ت).

٢٩. السعدي، عبد الرحمن بن عبد الله بن عمران بن عامر، تاريخ

السودان، (تحقيق: هوداس وبنوه)، مطبعة بروين، إنجي، فرنسا، ١٨٥٨م.

٣٠. السلاوي، أبو العباس أحمد الناصري، الأستقصاء لأخبار المغرب الأقصى، (تحقيق وتعليق: جعفر الناصري، ومحمد الناصري)، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٥٥م.

٣١. السندي، أبي الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادي، صحيح البخاري، (مراجعة: إسماعيل عبد الجواد)، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د – ت).

٣٢. السيوطي، عبد الرحمن، الحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية، القاهرة، ١٩٨٢م.

٣٣. ــــــــــــــــــ، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، (وضع طوشيه: خليل المنصور)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

٣٤. السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، دار الكتب العلمية، بيروت، (د – ت).

٣٥. الشفشاوي، محمد بن عسكر الحسيني، دوحة الناشر، (تحقيق: محمد صبحي)، دار الغرب الإسلامي للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٩٧٦م.

٣٦. الشنقيطي، أحمد بن الأمين، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٨٩م.

٣٧. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري المُسمى "تاريخ الأمم والملوك"، ط٣، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

٣٨. العمري، شهاب الدين أحمد بن يحي بن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية، فرنكفورت، ١٩٩٢م.

٣٩. الفاسي، علي بن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط،

١٩٧٢,

٤٠. القادري، محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، (تحقيق: محمد حسن، ومحمد أحمد)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١م.

٤١. القزويني، زكريا محمد محمود، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، (د – ت).

٤٢. القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، (شرح وتعليق: نبيل خالد الخطاب)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.

٤٣. المراكشي، ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، (تحقيق ومراجعة: ج.س. كولان، وليفي بروفنسال)، الدار العربية للكتاب، بيروت، ١٩٨٣م.

٤٤. المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ط٥، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١م.

٤٥. المغيلي، محمد بن عبد الكريم، أسئلة الأسكيا وأجوبة المغيلي، (تحقيق: عبد القادر زبادية)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٩م.

٤٦. ______________، مصباح الأرواح في أصول الفلاح، (تقديم وتحقيق: رابح بونار)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٦٨م.

٤٧. المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ط٢، مطبعة ليدن، (د – ت).

٤٨. المقري، أحمد بن محمد، روضة الآس العاطرة الأنفاس من أعلام الحضرتين مراكش وفاس، ط٢، المطبعة الملكية، الرباط، ١٩٨٨م.

٤٩. المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، الذهب المسبوك في ذكر من حج

من الخلفاء والملوك، (تحقيق: جمال الدين الشيال)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٥م.

٥٠. ________________، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزية، ط٢، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٧م.

٥١. الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد، الإستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، (تحقيق وتعليق: جعفر الناصري ومحمد الناصري)، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٥٥م.

٥٢. الوزان، حسن بن محمد، المعروف بليون الأفريقي، وصف أفريقيا، ط٢، (ترجمة: محمد حجي، ومحمد الأخضر)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣م.

٥٣. كرفجال، مارمول، أفريقيا، (ترجمة: محمد حجي وآخرون)، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، ١٩٨٢م.

٥٤. كعت، محمود بن الحاج المتوكل كعت التنبكتي، تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس وذكر وقائع التكرور وعظائم الأمور وتفريق أنساب العبيد من الأحرار، (تحقيق: هوداس)، باريس، ١٩١٣م.

٥٥. مارتي بول، البرابيش (بنو حسان)، (تعريب محمد محمود بن ودادي)، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٩٨٥م.

٥٦. ________________، كنتة الشرقيون، (ترجمة وتعليق: محمد محمود بن ودادي)، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٩٨٥م.

٥٧. مجهول، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، (تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة)، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، (د – ت).

٥٨. مجهول، الإستبصار في عجائب الأمصار، (نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد)، دار الشؤون الثقافية العامة، "آفاق عربية"، بغداد، (د – ت).

٥٩. مجهول، تذكرة النسيان في أخبار ملوك السودان، نشر هوداس،

باريس، ١٩٦٦م.
٦٠. مخلوف، محمد بن محمد، مواهب الرحيم في مناقب الشيخ سيدي عبد السلام بن سليم، مكتبة النجاح، طرابلس، (د – ت).
٦١. ______________، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، تونس (د – ت).
٦٢. مسلم، أبي الحسن مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح المُسمى "صحيح مسلم"، دار المعرفة، بيروت، (د – ت).
٦٣. هيرودوت، تاريخ هيرودوت، (ترجمة: عبد الإله الملاح)، (مراجعة: أحمد السقاف، وحمد بن صراي)، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠١م.

ثالثاً المراجع العربية والمترجمة:

١. إبراهيم، عبد الله عبد الرزاق، الإسلام والحضارة الإسلامية في نيجيريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٤م.
٢. إبراهيم، عبد الرحمن عبد الرزاق، أضواء على الطرق الصوفية في القارة الأفريقية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٠م.
٣. إبن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى، كتاب الجغرافيا، (تحقيق: إسماعيل العربي)، المكتب التجاري للطباعة، بيروت، ١٩٧٠م.
٤. أبوزيد، أحمد، تايلور، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧م.
٥. أبو عيانة، فتحي محمد، جغرافية أفريقيا، (دراسة إقليمية للقارة مع التطبيق على دول جنوب الصحراء)، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.
٦. أبو خليل، شوقي، الحضارة العربية الإسلامية، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٣م.
٧. أرنولد، توماس، الدعوة إلى الإسلام، (ترجمة: حسن إبراهيم حسن وآخرون)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م.
٨. إسماعيل، فاروق، تأثير الإسلام على الوثنية، (دراسةأنثروبولوجية)،

دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧م.

٩. ________________، الأنثروبولوجيا الثقافية، (دراسة حقلية في الثقافات الفرعية)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٩م.

١٠. الأفغاني، عناية الله إيلاغ، جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلم الكلام، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٨٧م.

١١. الألوري، آدم عبد الله، موجز تاريخ نيجيريا، بيروت، ١٩٦٥م.

١٢. التازي، عبد الهادي، الموجز في تاريخ العلاقات الدولية للمملكة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٧٤م.

١٣. أ.ف. غوتيه، ماضي شمال أفريقيا، (ترجمة: هاشم السيني)، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، ١٩٧٠م.

١٤. التكيتك، جميلة إمحمد، مملكة السنغاي الإسلامية في عهد الأسكيا محمد الكبير (١٤٩٣ – ١٥٢٨م)، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٨م.

١٥. الجوهري، يسري عبد الرزاق، السلالات البشرية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٦. الجيلاني، عبد الرحمن، تاريخ الجزائر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٥م.

١٧. الخشاب، وفيق حسين، وإبراهيم عبد الجبار المشهداني، أفريقيا جنوب الصحراء، منشورات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد، ١٩٧٨م.

١٨. الدالي، الهادي المبروك، مملكة مالي الإسلامية وعلاقاتها مع المغرب وليبيا، دار الملتقى للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٠م.

١٩. ________________، التاريخ السياسي والإقتصادي لأفريقيا فيما وراء الصحراء من القرن الخامس عشر إلى بداية القرن الثامن عشر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٩م.

٢٠. ________________، من روائع أدب أفريقيا فيما وراء

لصحراء، دار حنين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦م.
٢١. ________________، قبائل الهوسا، (دراسة وثائقية)، الشركة العامة للورق والطباعة، مطابع الوحدة العربية، الزاوية، ليبيا، ٢٠٠٥م.
٢٢. ________________، وعمار هلال، الإسلام واللغة العربية في مواجهة التحديات الإستعمارية بغرب أفريقيا، (١٨٥٠ – ١٩١٤م)، اللجنة العلمية لدراسة جنوب الوطن العربي، دار حنين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٥م.
٢٣. ________________، التاريخ الحضاري لأفريقيا فيما وراء الصحراء من نهاية القرن الخامس عشر إلى بداية القرن الثامن عشر، الشركة العامة للورق والطباعة، مطابع الوحدة العربية، الزاوية، ليبيا، ٢٠٠٠م.
٢٤. الدكو، فضل كلود، الثقافة الإسلامية في العصر الذهبي لأمبراطورية كانم، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٩م.
٢٥. الزحيلي، وهبة، الفقه المالكي الميسر، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ٢٠٠٠م.
٢٦. الشعبيني، محمد مصطفى، نيجيريا الدولة والمجتمع، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨م.
٢٧. الشكري، أحمد، مملكة غانا وعلاقاته بالحركة المرابطية، (هل حقاً قام المرابطون بغزو غانا)، منشورات معهد الدراسات الأفريقية، الرباط، ١٩٩٧م.
٢٨. الشيخ، عبد الرحمن عبد الله، دول الإسلام وحضارته في أفريقيا، دار اللواء، الرياض، ١٩٨٣م.
٢٩. الصادقي، حسن، مخطوطات أحمد بابا التنبكتي في الخزائن المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات معهد الدراسات والبحوث الإفريقية،

الرباط، ١٩٩٦م.
٣٠. العربي، إسماعيل، الصحراء وشواطئها، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٣م.
٣١. الغربي، محمد، بداية الحكم المغربي في السودان الغربي، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٢م.
٣٢. الغنيمي، عبد الفتاح مقلد، حركة المد الإسلامي في غرب أفريقيا، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، (د – ت).
٣٣. القشاط، محمد سعيد، الطوارق عرب الصحراء الكبرى، مركز دراسات شؤون الصحراء، طرابلس، ١٩٨٩م.
٣٤. المنجد، صلاح الدين، مملكة مالي عند الجغرافيين المسلمين، ط٢، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٨٢م.
٣٥. الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد، مجمع الأمثال، ط٣، (تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٢م.
٣٦. النحوي، خليل، أفريقيا المسلمة، (الهوية الضائعة)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣م.
٣٧. البدالي، محمد سعيد، نصوص من التاريخ الموريتاني، (تحقيق محمد باباه)، بيت الحكمة، تونس، ١٩٩١م.
٣٨ الهرامة، عبد الحميد عبد الله، فصول من تاريخ ليبيا الثقافي، أصالة للنشروالتوزيع، بيروت، ١٩٩٩م.
٣٩. أوليفر رولاند، وجون فيج، موجز تاريخ أفريقيا، (ترجمة: دولة أحمد صادق)، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، (د – ت).
٤٠. باري، عثمان برايما، جذور الحضارة الإسلامية في الغرب الأفريقي، دار الأمين، القاهرة، ٢٠٠٠م.
٤١. بدوي، عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م.

٤٢. بل، ألفرد، الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ط٣، (ترجمة: عبد الرحمن بدوي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧م.

٤٣. بنعبد الله، عبد العزيز، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية، (معلمة الصحراء)، الرباط، ١٩٧٦م.

٤٤ بن شريفة، محمد، من أعلام التواصل بين بلاد المغرب وبلاد السودان، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، الرباط، ١٩٩٩م.

٤٥. بوفيل، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، (ترجمة: زاهر رياض)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م.

٤٦. ________________، تجارة الذهب، وسكان المغرب الكبير، ط٢، جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٨٢م.

٤٧. بولم، دنيس، الحضارات الأفريقية، ط٢ (ترجمة: علي شاهين)، سلسلة زدني علماً، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٤م.

٤٨. جــ.س. فرويليش، ديانات الأرواح الوثية في أفريقيا السوداء، (ترجمة:يوسف شلب الشام)، دار المنار، سوريا، ١٩٨٨م.

٤٩. جيرالد، والترفيتز، أفريقيا(الأقاليم الطبيعية)، (ترجمة: عبد العليم السيد منسي)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م.

٥٠. جوزيف، جوان، الإسلام في ممالك وأمبراطوريات أفريقيا السوداء، (ترجمة: مختار السويفي)، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب البناني، بيروت، ١٩٨٤م.

٥١. حتي، فيليب وأدوار جورجي، وجبرائيل جبور، تاريخ العرب، ط٣، دار الغندور للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤م.

٥٢. حجي، محمد، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، الدار المغربية للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، ١٩٧٦م.

٥٣. حسن، حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والإجتماعي، ط١٥، دار الجيل، بيروت، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ٢٠٠١م.

٥٤. ________، إنتشار الإسلام في القارة الأفريقية، ط٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٤م.

٥٥. حسن، علي إبراهيم، التاريخ الإسلامي العام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ٢٠٠٥م.

٥٦. حشيمة، عبد الله، في أفريقيا السوداء، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (د-ت).

٥٧. خان، محمد عبد المعيد، الأساطير العربية قبل الإسلام، المكتبة التاريخية، القاهرة، ١٩٣٧م.

٥٨. خشيم، علي فهمي، زروق والزروقية، (دراسة حياة وفكر ومذهب وطريقة)، ط٢، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٠م.

٥٩. داداه، محمد، مفهوم المُلك في المغرب، دار الكتاب العربي، القاهرة،١٩٧٧م.

٦٠. دافدسن، بازل، أفريقيا تحت أضواء جديدة، (ترجمة: جمال محمد أحمد)، دار الثقافة العربية، بيروت، ١٩٦١م.

٦١. دائرة المعارف الإسلامية، مج٥، مادة التكرور.

٦٢. دندش، عصمت عبد اللطيف، دور المرابطين في نشر الإسلام في غرب أفريقيا، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ١٩٨٨م.

٦٣. رباح، منير شيخ الأرض، تشاد والعرب، المركز العربي للطباعة والنشر، لندن، ١٩٨١م.

٦٤. روكز، يوسف، أفريقيا السوداء سياسة وحضارة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

٦٥. زاهر، رياض، كشف القارة الأفريقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٩م.

٦٦. ________، الممالك الإسلامية في غرب أفريقيا وأثرها في تجارة الذهب عبر الصحراء الكبرى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٨م.

٦٧. زبادية، عبد القادر، الحضارة العربية والتأثير الأوربي، (دراسات ونصوص)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٩م.

٦٨. ________، مملكة السنغاي في عهد الأسقيين، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ١٩٧٧م.

٦٩. زكي، عبد الرحمن، الإسلام والمسلمون في غرب أفريقيا، مطبعة يوسف، القاهرة، (د – ت).

٧٠. ________، الأزهر وما حوله من الآثار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م.

٧١. ________، تاريخ الدول الإسلامية السودانية بأفريقيا الغربية، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦١م.

٧٢. زناتي، محمود سلام، الإسلام والتقاليد القبلية في أفريقيا، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٦٩م.

٧٣. سابق، السيد، فقه السنة، (د – ت)، القاهرة، ١٩٨٨م.

٧٤. س.جـ. سلجمان، السلالات البشرية في أفريقيا، (ترجمة: يوسف خليل)، مكتبة العالم العربي، القاهرة، (د – ت).

٧٥. سعد الله، أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١م.

٧٦. سعيد، إبراهيم أحمد، أفريقيا جنوب الصحراء، (دراسات في الجغرافيا الأقليمية)، منشورات جامعة السابع من أبريل، الإدارة العامة للمكتبات

والنشر، الزاوية، ليبيا، ١٩٩٣م.

٧٧. شلبي، رؤوف، تصورات في الدعوة والثقافة الإسلامية، دار العلم، الكويت، ١٩٨٢م.

٧٨. شلبي، أحمد، موسوعة التاريخ الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٣م.

٧٩. صابر، محي الدين، العرب وأفريقيا، "العلاقات الثقافية"، ط٢، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٨م.

٨٠. صقر، أحمد، مدينة المغرب في التاريخ، دار بو سلامة للنشر، تونس، (د – ت).

٨١. طرخان، إبراهيم علي، الإسلام واللغة العربية في السودان الغربي والأوسط، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م.

٨٢. ________________، دولة مالي الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م.

٨٣. ________________، إمبراطورية البرنو الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥م.

٨٤. ________________، إمبراطورية غانا الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٨م.

٨٥. عبادة، عبد الفتاح، إنتشار الخط العربي في العالم الشرقي والعالم العربي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، (د – ت).

٨٦. عبد الظاهر، حسن عيسى، الدعوة الإسلامية في غرب أفريقيا وقيام دولة الفولاني، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٩١م.

٨٧. عبد النور، جبور وسهيل إدريس، المنهل، قاموس فرنسي عربي، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٨م.

٨٨. علي، فاي منصور، أسكيا الحاج محمد وإحياء دولة السنغاي الإسلامية، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٧م.

٨٩. علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٨٠م.

٩٠. عنان، محمد بن عبد الله، نهاية الأندلس، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

٩١. عوض الله، الشيخ الأمين، العلاقات بين المغرب الأقصى والسودان الغربي في عهد السلطنتين مالي وسنغاي، دار المجمع العلمي، جدة، ١٩٧٩م.

٩٢. غيث، مطير سعد، التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر الميلاديين، دار الرواد، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٦م.

٩٣. ____________، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في مجتمع السودان الغربي خلال القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة، السادس عشر والسابع عشر للميلاد، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٥م.

٩٤. فابريزو موري، تادرارت أكاكوس، الفن الصخري وثقافة ما قبل التاريخ، منشورات مركز جهاد الليبيين للدراسات التاريخية، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٨م.

٩٥. فيج جي دي، تاريخ غرب أفريقيا، (ترجمة وتقديم وتعليق: السيد يوسف نصر)(مراجعة: رياض صليب)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م.

٩٦. قاسم، جمال زكريا، الأصول التاريخية للعلاقات الأفريقية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٧م.

٩٧. كاني، أحمد محمد، ملامح من الجهاد الإسلامي في غرب أفريقيا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٧م.

٩٨. قداح، نعيم، أفريقيا الغربية في ظل الإسلام، ط٢، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٥م.

٩٩. ك، مادهو بانيكار، الوثنية والإسلام، (ترجمة وتحقيق: أحمد فؤاد

بلبع)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٨٩م.

١٠٠. كي زريبو، جوزيف، تاريخ أفريقيا السوداء، (ترجمة: يوسف شلب الشام)، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٤م.

١٠١. ليفيتسكي، تاديوز، دور الصحراء الكبرى وأهل الصحراء في العلاقات بين الشمال والجنوب، تاريخ أفريقيا العام، مج٣، اليونسكو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٨٢م.

١٠٢. ماسينيون، وعبد الله عبد الرزاق، التصوف، ج١٦، (ترجمة: إبراهيم خورشيد وآخرون)، كتب المعارف الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٤م.

١٠٣. محمد، محمد عوض، الشعوب والسلالات الأفريقية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٠٤. محمود، حسن أحمد، الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م.

١٠٥. مجاهد، حورية توفيق، الإسلام في أفريقيا وواقع المسيحية والديانات التقليدية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٠٦. مونتاي، فانسان، الإسلام في أفريقيا السوداء، (ترجمة: إلياس حنا إلياس)، دار أبعاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣م.

١٠٧. هنري لوت، لوحات تاسيلي، (قصة لوحات كهوف الصحراء الكبرى قبل التاريخ)، (ترجمة: أنيس منصور)، مكتبة الفرجاني، طرابلس، ليبيا، ١٩٦٧م.

رابعاً الدوريات:

١. التميمي، عبد الجليل، "الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب أفريقيا خلال العصر الحديث"، المجلة التاريخية المغربية، تونس، ١٩٨١م.

٢. الجمل، شوقي عطا الله، الحضارة العربية الإسلامية في غرب أفريقيا

ودور المغرب فيها، مجلة المناهل، ع٧، الرباط، يونيو ١٩٦٧م.
٣. الجنجاني، الحبيب، "كتاب طبقات المشائخ لأبي العباس أحمد بن سعيد الدرجيني"، القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، حوليات الجامعة التونسية، ع١٥، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، ١٩٧٧م.
٤. الحرير، إدريس صالح، "العلاقات الإقتصادية والثقافية بين الدولة الرستمية وبلدان جنوب الصحراء الكبرى وأثرها في نشر الإسلام هناك"، مجلة البحوث التاريخية، ع١، السنة الخامسة، مركز جهاد الليبيين، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٣م.
٥. الحرير، عبد المولى صالح، "الإسلام وأثره على التطورات السياسية والفكرية والإقتصادية في أفريقيا جنوب الصحراء"، مجلة البحوث التاريخية، ع٢، السنة(١١)، منشورات جامعة الفاتح، ومركز جهاد الليبيين، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٩م.
٦. العبيدي، عبد العزيز راشد، وسائل إنتشار الإسلام في أفريقيا، دراسة تاريخية، مجلة دراسات أفريقية، ع٦، الخرطوم، ١٩٩٠م.
٧. العراقي، السر سيد أحمد، إنتشار اللغة العربية في بلاد غرب أفريقيا، مجلة دراسات أفريقية، ع١، المركز الإسلامي الأفريقي، الخرطوم، ١٩٨٥م.
٨. الكتاني، محمد إبراهيم، "مؤلفات علماء غرب أفريقيا في المكتبات المغربية"، مجلة دعوة الحق، العدد الأول، السنة "١١"، الرباط، ١٩٦٧م.
٩. بطران، عزيز، "الشيخ المختار الكنتي الكبير ودوره في نشر الإسلام والطريقة والقادرية في الصحراء وغرب أفريقيا"، مجلة البحوث التاريخية، ع٢، مركز جهاد الليبيين، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٢م.
١٠. زبادية، عبد القادر، "التلمساني محمد بن عبد الكريم"، بعض آثاره وأعماله في الجنوب الجزائري وبلاد السودان، مجلة الأصالة العدد ٢٦، السنة الرابعة، الجزائر، ١٩٧٥م.

١١. ــــــــــــــــــــ، "القرن (١٦) وبداية حركة التعليم في تنبكت مركز التبادل الثقافي الأول مع المغرب"، مجلة المؤرخ العربي، ع١٤، الجزائر.

١٢. طرخان، إبراهيم علي، إمبراطورية الفولانيين، مجلة كلية الآداب، مج٦، جامعة الرياض، الرياض، ١٩٧٩م.

١٣. عباس، محمد جلال، "صورة أفريقيا بين الخرافة والواقع العلمي"، مجلة الفيصل، مج٢٩، العدد ٩١، السنة الثامنة، ١٩٨٤م.

١٤. محمد ظاهر جاسم، "التواصل العربي الأفريقي عبر التاريخ ودور ليبيا في إدامته"، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، ع١٨، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠١م.

١٥. محمود، حسن أحمد، "الدور العربي في نشر الحضارة في غرب أفريقيا"، المجلة التاريخية المصرية، مج١٤، القاهرة، ١٩٦٣م.

١٦. وافي، علي عبد الواحد، الأسرة والمجتمع، "وأد البنات عند العرب في الجاهلية، عوامله الصحيحة وموقف الإسلام منه"، مجلة الرسالة، العدد ٤٠٠، القاهرة، ١٩٤٥م.

١٧. نبهان، عبد الله، "الإمام السيوطي وفن السيرة الذاتية"، مجلة معهد المخطوطات العربية، ع٣٤، القاهرة، ١٩٩٠م.

خامساً الندوات والمؤتمرات:

١. الجمل، شوقي عطاء الله، "دور العرب الحضاري في أفريقيا"، ضمن العرب وأفريقيا، (الجذور التاريخية والواقع المعاصر)، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٧م.

٢. الحمارنة، صالح، العلاقة بين أفريقيا والعالم العربي الإسلامي، كتاب مسألة الرق في أفريقيا، بحوث ودراسات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ١٩٨٩م.

٣. العراقي، السر سيد أحمد، "تجارة القوافل بين شمال وغرب أفريقيا

وأثرها الحضاري"، تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، ١٩٨٤م.

٤. الفران، محمد، "تأثير اللغة العربية في بعض اللغات الأفريقية"، أعمال ندوة التواصل الثقافي والإجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء، (مراجعة: عبد الحميد الهرامة)، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٩م.

٥. الوزاني، الطيب، "مقومات التفاعل الثقافي والحضاري بين دول غرب أفريقيا والمغرب الأقصى"، ندوة التواصل الثقافي والإجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء، (مراجعة: عبد الحميد الهرامة)، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٩م.

٦. تاوشيخت، لحسن، "سجلماسة كمحطة للتواصل الحضاري بين ضفتي الصحراء"، أعمال ندوة التواصل الثقافي والإجتماعي بين الأقطار الأفريقية على جانبي الصحراء، (مراجعة: عبد الحميد الهرامة)، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ١٩٩٩م.

٧. حسن، يوسف فضل، "الجذور التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية"، ضمن العرب وأفريقيا، مركز دراسات الوحدة الأفريقية، بيروت، ١٩٨٤م.

٨. سعيد، عمر، محاضرات في التاريخ القومي المالي لطلبة المدارس العربية، باماكو، ١٩٨٩م.

٩. عوض الله، الشيخ الأمين، "تجارة القوافل بين المغرب والسودان الغربي"، تجارة القوافل ودورها الحضاري حتى نهاية القرن التاسع عشر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، بغداد، ١٩٨٤م.

١٠. غلاب، محمد السيد، "العرب والإسلام في أفريقيا"، (أفريقيا والثقافة العربية الإسلامية)، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة، منظمة

المؤتمر الإسلام (الإيسيسكو)، الرباط، ١٩٨٧م.
١١. فليفل، السيد علي محمد، "الخلفية التاريخية للعلاقات العربية الأفريقية عبر الصحراء الكبرى"، ندوة العلاقات الإسلامية، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا، ١٩٩٩م.
١٢. محمد، عبد الله نجيب، "التفاعل الثقافي في الدول الأفريقية المعاصرة ومشكلاته"، ضمن مصر وأفريقيا، الجذور التاريخية للمشكلات الأفريقية المعاصرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦م.

سادساً الرسائل العلمية:

١. إبراهيم، عبد الله عبد الرزاق، دولة سوكوتو منذ عام (١٨١٧ حتى ١٩٠٣م)، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢م، رسالة دكتوراة في الدراسات الأفريقية غير منشورة.
٢. الباز، السيد أحمد، الحياة العلمية والثقافية في بلاد السودان الغربي في عهد دولتي مالي وسنغاي (١٢٤٠ – ١٥٩١م)، معهد الدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، ١٩٩٥م، رسالة ماجستير غير منشورة.
٣. الدقير، كمال أحمد ضوء، دور الطريقة القادرية في نشر الإسلام في السودان الغربي، جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٦م، رسالة ماجستير غير منشورة.
٤. الشلماني، مفتاح عثمان عبد ربه، العصر الحجري الحديث في الصحراء الليبية من خلال نماذج من الفن الصخري في تادرارت أكاكوس، جامعة قاريونس، بنغازي، ٢٠٠٠م، رسالة ماجستير غير منشورة.
٥. الشوكي، عودة عبد الرحمن السيد، "الحياة العلمية والثقافية في بلاد شنقيط في القرن التاسع عشر"، معهد الدرسات الأفريقية، جامعة القاهرة، ١٩٩٧م، رسالة دكتوراة في فلسفة التاريخ غير منشورة.
٦. الشيخي، حسن علي، الثقافة العربية الإسلامية في السودان الغربي بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر الميلاديين، (مملكة مالي الإسلامية

نموذجاً)، جامعة الفاتح، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٣م، رسالة ماجستير غير منشورة.

٧. بامبا، موريبا، الصوفية في غرب أفريقيا ودورها في مقاومة التنصير والأستعمار في القرنين (١٢ – ١٣هـ / ١٨ – ١٩م)، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٠م، رسالة ماجستير غير منشورة.

٨. جالو، حسن سعيد، تأثير الديانات الأفريقية في مسلمي بلاد السودان، جامعة الزيتونة، تونس، أطروحة لنيل شهادة الدراسات المعمقة، غير منشورة.

٩. جوب، إبراهيم موسى أحمد، إنتشار الإسلام وتأثيره على تطور العلاقات العربية الفولانية حتى القرن التاسع عشر الميلادي، جامعة الفاتح، طرابلس، ليبيا، ٢٠٠٠م، رسالة دكتوراة غير منشورة.

١٠. حراش، سعيد، العلاقات الفكرية بين العالم العربي الإسلامي وغرب ووسط أفريقيا جنوب الصحراء خلال القرنين (١٠ – ١١هـ / ١٦ ، ١٧م)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٩٣م، رسالة ماجستير غير منشورة.

١١. عابدين، أحمد فتوح، الحواضر الإسلامية في غرب أفريقيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، معهد الدراسات والبحوث الأفريقية، جامعة القاهرة، ١٩٨٩م، رسالة دكتوراة غير منشورة.

١٢. كيتا، سليمان الأمين، الإسلام والمسلمون في غامبيا، كلية التربية، جامعة الفاتح، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٦م، رسالة ماجستير غير منشورة.

١٣. نور الدين، عبد القادر صالح، علاقات فزان بكانم بين القرنين (٣ – ٧هـ / ٩ – ١٣م)، كلية التربية، جامعة الفاتح، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٥م، رسالة ماجستير غير منشورة.

سابعاً المراجع الأجنبية:

1.Ahmadou, Hampté Ba, Animisme en savane Africaine,

In rencontres internationales de Bouke, Les Religions Africaine traditionelles, paris.Edition de seuil, 1965.

2. Alavice cadamosta: Relations des voyages à la côte occidentals de L'Afrique, (tran by M. schefer), paris, 1985.

3. AL. Idrissi, Description de L'Afrique et de L'Espagne, (tran, R. Dozy. M . J) de Goeiji, Leiden, 1966.

4. Ajayi, J.F, and Michael crowder, History of west Africa, 2 vols, London, 1971.

5. Atangana, Nicolas, Dynamique Sociale et appréhension du monde au sein d'une société Hausa, paris, 1957.

6.__________________, les Maliké muslmans de haute Guinée (coulon christin), 1958.

7. B. Kese, Amankwaa, Indigions, and culture, legon, Ghana: Baafuor educational enterprises ltd, 1980.

8. Clarke, Edith, The social significance of Ancestor worship in Ashanti, Africa, vol.3.

9. Davidson. Bazil, The story of Africa, Micheal Beazlez, London, 1983.

10.____________________, Les relations Maroco, Africaines, Revue du monde musalman, N 0 8, Paris, 1920.

11. Delafosse, Maurice, les relations du Maroc et du Sudan à travers les âges, in Hespèris, 1955.

12. ____________________, Le haut Senegal – Niger – Tom, i, Paris.

13. Depois, jean, Enclopèdie de L' Islam, article "Fazzan", T. I I, pp 895 – 898.

14. Dubois, F, Timboctu the mysterious, London 1840.

15. Encyclopeadia, Islamica, vol, Iv Leiden, 1978 – Art khafd.

16. E. Dammann, les religions de L' Afrique, (tran from German by L. Jospin), paris, payot, 1978.

17. E.G. parrinder, African traditional Religion, 3rd edition, London, scheldon press, 1974.

18. Evanze, pritchard, E.E, Theories of primitive Religion, Oxford, univ press, 1955.

19. E. W. Bovil, The golden trade of the moors, oxf. London, New fork, 1968.

20. E. W. Smith, knowing the African, London, lutterworth press, 1946.

21. Fage, An introduction to the history of west Africa, Cambirdge, 1955.

22. Frazer, J, the golden Bough, macmillam, co. Ld, 1963.

23. froelich, J,c, Essai sur les cause et méthodies de L' Islamisation de L' Afrique de L' ouest du xi² siécle an xxᵉ siécle, Islam in Tropical Africa, Oxford univ, presse, London, 1969.

24. Geofferey, parrinder, Religion in Africa, penguin, London, 1969.

25. George kimble, Tropical Africa, vol. I I. Society and polity, New york, the Twentieth century fund, 1960.

26.G. T stride and C. Ifeka, peopls dand Empires of west Africa, Hong kong, 1982.

27. H. Barth, Travels and discoveries in North and central Africa (3 voles), London, 1965.

28. Herodotus, The history, (tran by A.D . Godley), Harvard university press, London, William Heinemann L.T.D, I I. 32.

29. Heroskovits, M, Apreliminary consideration of culture areas of Africa, Amarican Antropologstis 26. 1926.

30. Hombonger, les langues Nigro, Africaines et les peoples qui les parlent payot, Paris.

31. Hopen. C. Edward, The pastoral fulbe family in Gwandu, Oxford, 1956.

32. Hunwick, J.O. Religion and state in songhay Empire. Islam in rtopical Africa.

33. Idowu, E. Bolajl, African traditional Religion, difinition, London, scm presse ltd, 1977.

34. Ikime, Obaro, Ground work. Of Nigerian history, Nigeria, 1st Edition, 1980.

35. James. L. A. Weeb. J.R, Shifting sands, an econmic history of the mauritanian sahara, Baltimore mary. U.S.A,

1983.

36. J.D. fage, Refiection in the early history of the mossi Dagomba group of states in the historian in Tropical Africa

37. Jhon , S. Mbiti. Introduction to African Religion, London, Ibadan, nairobi, Lusaka : Heinmann, 1977.

38. kenyata Jomo, facing mount kenya, Heinman, London, 1938.

39. L . C. Briggs, The tribes of sahara, Cambridge, mas, 1960.

40. Louis vincent Thomas lunou, la terre Africaine et ses Réligions, librairie larousse, Paris, 1975.

41. Marty paul, Islam au sengal, maisoneueuvre, Ernest le roux, paris, 1917.

42. M.G, smith, The beginings of Haoussa society. A.D, (1000 - 1500) in the historian in the tropical Africa.

43. M . G. Smith, Governement in Zazzau, a study of Governement in the Hausa cheifdom of Zaria, in northern Nigeria from (1800 to 1950) Oxford, 1960.

44. Meinard. P. Hebga, Emancipation d' Eglises sous Tutelle : Essai sur L' Ere post Missionair, collction culture et Réligion, Paris : presence Africaine, 1976.

45. Monteil, vincent, contibution à la sociologie des Peul, (Le fonds vieillard de L' ifan), Dakar, 1963, Tom. Xxxv. Serie B – 3 – 4.

46. ____________________, L' Islam noir, une religion à la conquète de L' Afrique, seui L 4 eme paris, 1980.
47. Moors . F. Traveles in the Inland parts of Africa London, 1962.
48. Mori, Fabrizo, The great civilisation of ancient sahara, neolithisation and the earlieste anthropomorphic religions. Lerma, Rome, 1998.
49. Paul Radin, Monotheism among primitive peoples, Allen and unwin, London, 1924.
50. Pliny, the Elder, Naturel history .V.I.
51. Seligman .G.g. Races of Africa, london, 1930.
52. smith. Robertson, Religion of smites. Kegan. Paul, 1973.
53. Sulayman, S, Nyang, Islam, christianity and African idantity: Brottleboro, vermont, Amana books, Ine, London, 1984.
54. St. Croix, f, The fulani of Northern Nigeria, lagos, 1944, Reprinted. W. De, in 1981.
55. Trimingham . J.S. Ahistory of Islam in Africa, Oxford, univ, London, 1962.
56. The Cambrige history of Africa, vol[6], London 1980.
57. Valintine fernandes, Description de la côte d, Africque, (tran by De centval), Lagos, 1938.

58. Y.A. EL, AZABi, A.S. Hornby, E.C, parnwell, oxford, Dec, oxford unviersity press, 1980.

59. Y. Urvoy Histoire. De L' Empire du Bornou, Dakar 1949.


الملاحق

أولاً: الخرائط:

١. ملحق رقم (١).

خريطة توضح الموقع الجغرافي لبلاد السودان الغربي.

٢. ملحق رقم (٢).

خريطة توضح القبائل الرئيسية في غرب أفريقيا.

٣. ملحق رقم (٣).

خريطة توضح الطرق التجارية في الصحراء الكبرى والسودان الغربي من القرن الخامس الهجري إلى القرن السادس الهجري.

٤. ملحق رقم (٤).

خريطة توضح الطرق التجارية في الصحراء الكبرى والسودان الغربي من القرن الرابع الهجري إلى القرن التاسع الهجري.

٥. ملحق رقم (٥).

خريطة توضح أهم المراكز التجارية في السودان الغربي.



خريطة توضح الموقع الجغرافي لبلاد السودان الغربي

مطير سعيد غيث، الثقافة العربية الإسلامية وأثرها في السودان الغربي، ص٤١٣

ملحق رقم (١)



القبائل الرئيسية في غرب إفريقيا

فتحي محمد أبوعيانة، مرجع سابق، ص ٢٣٢

ملحق رقم (٢)



الطرق التجارية في الصحراء الكبرى والسودان الغربي من القرن الخامس الهجري إلى القرن السادس الهجري

Fage. J.D. An Atlas of African History

ملحق رقم (٣)



الطرق التجارية في الصحراء الكبرى والسودان الغربي من القرن الرابع الهجري إلى القرن التاسع الهجري

نقولا زيادة، مرجع سابق، ص(٣٩٣)



خريطة توضح أهم المراكز التجارية في السودان الغربي

ملحق رقم (٥)

ثانياً: المخطوطات:

١. ملحق رقم (٦).

مخطوط شرح الطريقة.

٢. ملحق رقم (٧).

مخطوط ترتيب مشائخ السلسلة القادرية ومعه أسماء الله الحُسنى.

٣. ملحق رقم (٨).

مخطوط منظومة في ذكر سلسلة أشياخ سيدي مختار الكنتي.

٤. ملحق رقم (٩).

مخطوط الإجازة التي منحها محمد قطب الدين بن أحمد النهروالي، لأحد علماء التكرور الحاج إبراهيم بن عبد الرحمن التكروري الجنوي.

٥. ملحق رقم (١٠).

الإجازة التي منحها أحمد بابا التنبكتي، لأبي الفضل محمد بن عبد الله الحاحي.

٦. ملحق رقم (١١).

الإجازة التي منحها أحمد بابا التنبكتي، للخطيب أبي زيد التلمساني.

٧. ملحق رقم (١٢).

الإجازة التي منحها أحمد بابا التنبكتي لأبي العباس المقري.

٨. ملحق رقم (١٣).

مخطوط، معراج الصعود إلى نيل حكم مجلوب السود، للفقيه أحمد بابا التنبكتي.

٩. ملحق رقم (١٤).

مخطوط مناقب عبد السلام بن سليم الأسمر.

١٠. ملحق رقم (١٥).

مخطوط الأنوار السينية في أسانيد الطريقة العروسية، وهو جزء من مخطوط مناقب عبد السلام بن سليم الأسمر.

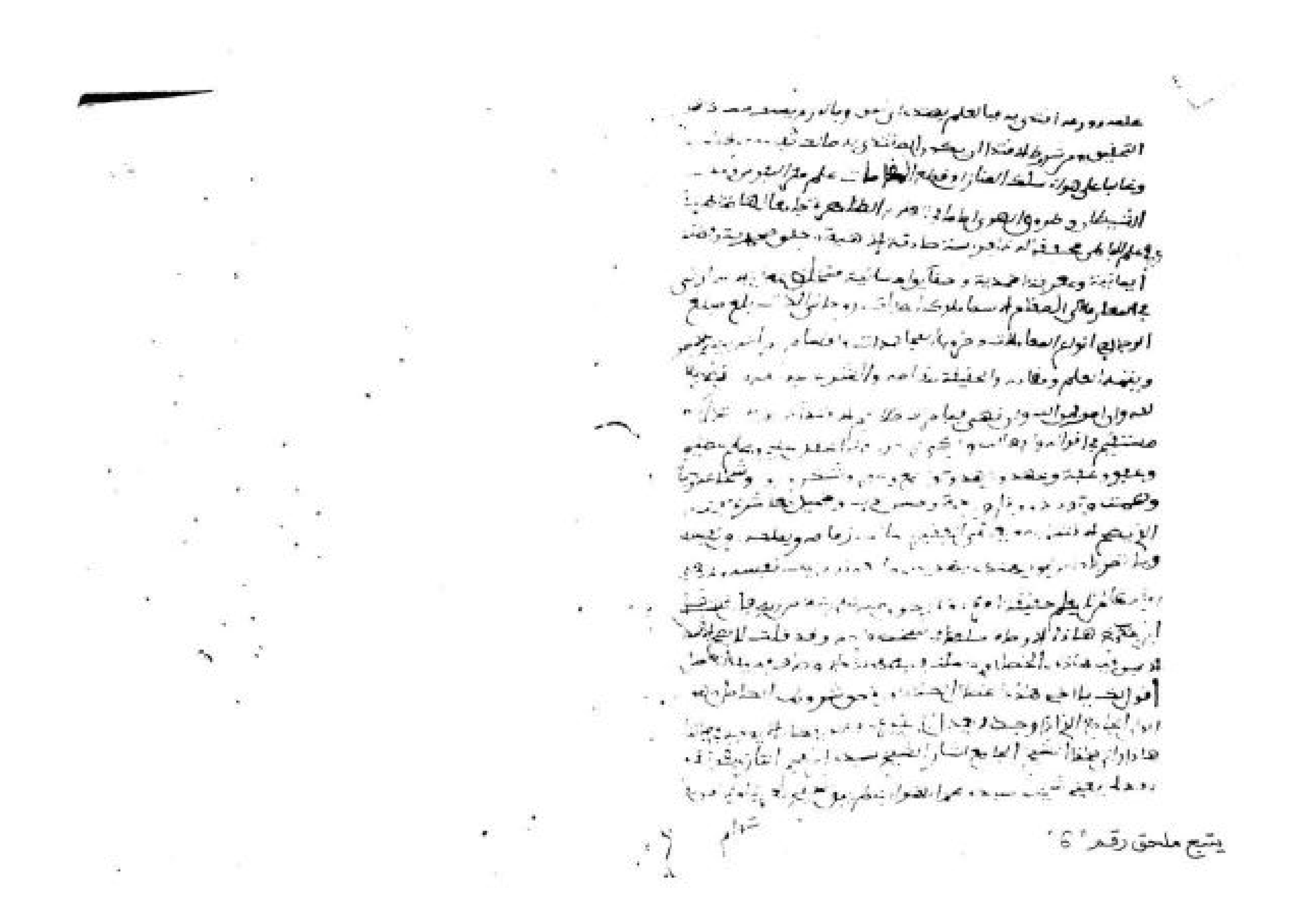


بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد

ملحق رقم (٦)



يتبع ملحق رقم "6"



ترتيب مفاتح السلسلة
القادرية ومعه
أسماء الله
الحسنى

ملحق رقم "٦"





تابع ملحق رقم "7"

ملحق رقم "8"

منظومة في ... أنساب ... الشيخ سيدي المختار

ابن الشيخ سيدي محمد الكنتي

في الرد على بعض المعاصرين

للشيخ سيدي المختار

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على ...

ملحق رقم (١٩)

للعلامة الوجيه عبد الرحمن الديبع محدث اليمن بالاجازة العامة عنه وبالمكاتبة

الترغيب والترهيب للمنذري

اروي الترغيب والترهيب للمنذري عن والدي عن الحافظ السخاوي قال انبانا به ابو الفتح المراغي بن الجمال الاميوطي انبانا به ابو النون الدبوسي عن مولفه رحمة الله تعالى عليه

الشمايل النبوية للترمذي

اروي الشمايل النبوية للترمذي عن والدي عن الحافظ السخاوي قال اخبرتنا بها سارة ابنة عمر الحموي اجازة عن العلا ابي الحسن بن بردس كلاهما عن ابي عمر محمد بن احمد الحنبلي قال الثاني سماعا انا بها ابو الحسن السعدي انا بها ابو اليمن الكندي انا بها ابو اسحق البسطامي انا بها ابو القسم الخليل انا بها ابو القسم الخزاعي انا بها ابو سعيد الشاسي نا بها المولف رحمه تعالى

الشفا للقاضي عياض

اروي الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض عن والدي عن الحافظ السخاوي قال اخبرنا به ابو عبد الله الرشيدي انا به العلا ابو الحسن بن السبع انا به ابو الفتوح الدلاصي انا به ابو العباس وابو الحسن بن تامتيت عن ابي الحسين بن الصايغ عن مولفه رحمه الله رحمة واسعة وغفر له مغفرة جامعة

ملحق رقم ٩

الحمد لله اجزت لصاحب هذه الاجازة الفقير
الفاضل الحاج ابرهيم بن عبد الرحمن التكرورى
الجنوى نفعنا الله تعالى منه بجده وزيارته وعبادته
ان يروى عنى هذه الاحاديث وهذه الكتب
باسانيدها المذكورة وجميع ما يجوز لى روايته
بشرطه واوصيه بتقوى الله تعالى وطاعته وعبادته
وان لا ينسانى من دعائه الصالح لنفسه بان يختم الله لنا
بالخير فى عافية بلا بلا وان يجعل اخر كلامنا لا اله الا الله
محمد رسول الله قال ذلك. وكتب افقر عباد الله تعالى
قطب الدين بن علاء الدين المكى الحنفى القادرى الخرقانى
مفتى مكة المشرفة غفر الله له ولاسلافه ومشايخه
ولكافة المسلمين اجمعين

إجازة أحمد بابا ليحيى بن سعيد بن عبد المنعم الحاحي ١٠٠٨

الحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه تسليماً .

يقول العبد الفقير لرحمة ربه القدير أحمد باب بن أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت خار الله له في أموره ونجح قصده ولطف به وبأسلافه .

أجزت لسيدي وعدتي السيد النبيه الزكي القدوة العارف بالله سيدي وبركتي أبي الفضل يحيى بن سيدنا وقدوتنا من نتوسل إلى الله أن يسعدنا أبي محمد عبد الله بن السيد الأج الولي المرابط الخير سعيد بن عبد المنعم نفعنا الله بهم آمين . ولأخوته وأولاد إخوته كلهم أن يروا عني ما اشتمل عليه هذا الجزء من الكتب والأحاديث المذكورة فيه بأسانيدها وأعني بالجزء إجازة الخرقاني المتقدم أول هذه الإجازة بحق روايتي لها عن أولئك السادات المسلمين فيها المجاز لهم عن الشيخ المجير لهم وهو قطب الدين المكي الخرقاني وبحق روايتي لما فيه عن قطب الدين المذكور بأنه لعامة أهل بلدنا كما هو مذكور فيه .

وكتب الفقير أحمد بابا يوم ثالث عشر ذي العقدة سنة ثمان والف

التمنرتي ، أبوزيد عبد الرحمن محمد الجزولي ، الفوائد الجمة في إسناد علوم الأمة ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط ، المغرب ، رقم ع د ٣٦٩٣ ، ص ٢١٠

ملحق رقم (١٠)

إجازة أحمد بابا للتلمساني بكتاب الشفا

"الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان إلا على الظالمين وصلى الله على سيد الأولين والآخرين مولانا محمد وآله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين رب أشرح لي صدري ويسر لي أمري وأحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب" .

وبعد فقد أجزت لسيدي الفقيه الصالح سيدي أبي زيد عبد الرحمن بن سيدنا الإمام المفتي الصالح العامل الكامل سيدي محمد التلمساني نزيل سوس الاقصا بقاعدته تردنت أمنها الله بكتاب الشفا لأبي الفضل عياض رحمه الله تعالى ونفعنا ببركته آمين بحق سماعي له كله مراراً وعلى سيدي والذي الفقيه المحدث أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت قائلاً أخبرني به جماعة من فضلاء العلماء وعلماء الفضلاء رواية ودراية بطرق متنوعة وأنحاء متفرقة عالية نازلة – أخبرني به إجازة شيخنا الإمام العالم العلامة ... أبو اليمن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الميموني بلداً المصري مولد المكي استيطاناً ومحتداً بمكة المشرفة بمنزل سكناه علة باب السلام المعروف بباب بني شيبة عام ستة وخمسين وتسعمائة كما رواه وسمعه .

وكتب أحمد باب وفقه الله وألهمه وشده .

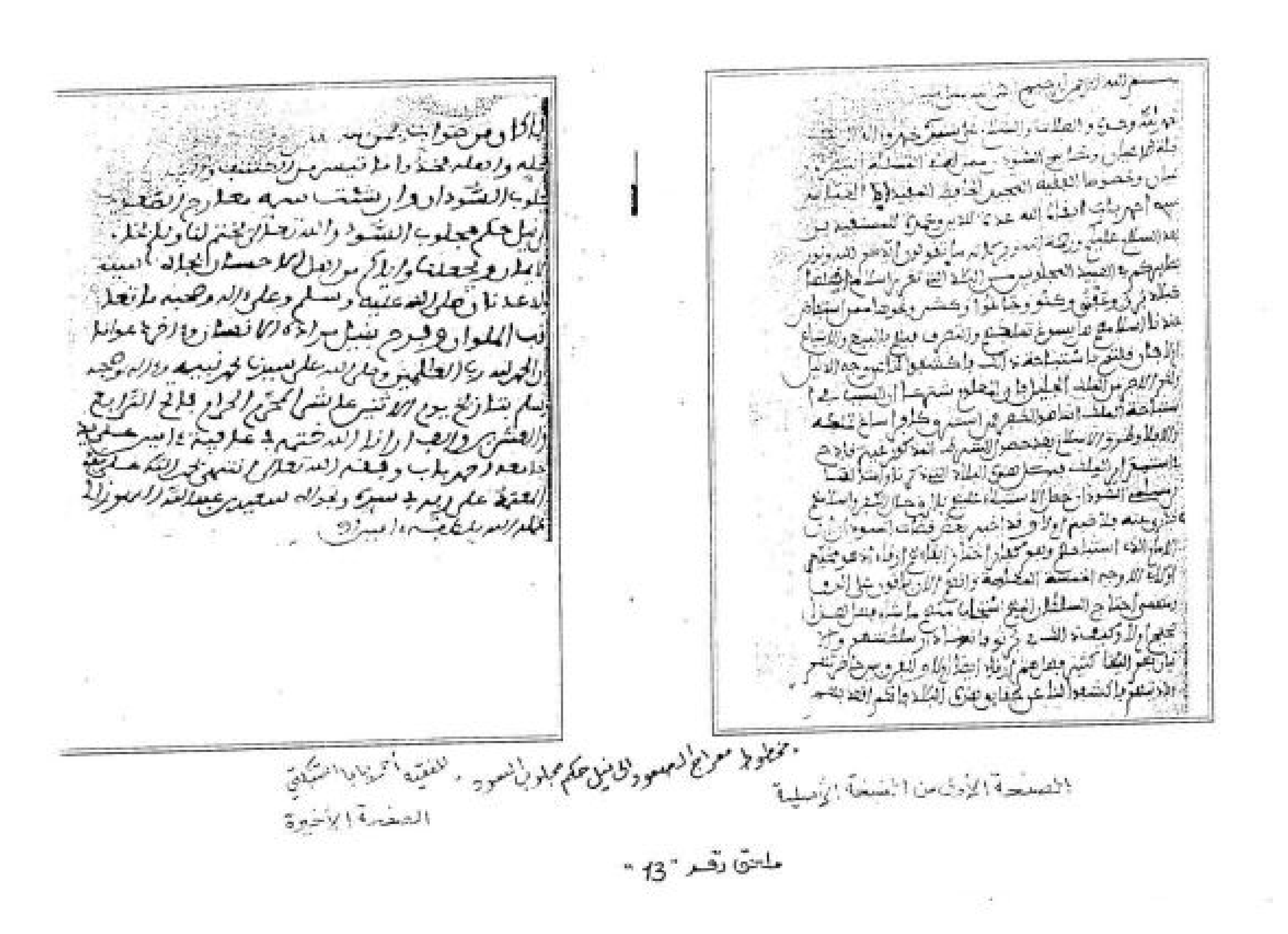
التمنرتي ، الفوائد الجمة ، م خ ع د . ٣٦٩٦ ، ص ٢١٤ .

ملحق رقم (١١)

إجازة أحمد بابا للمقري

" الحمد لله هو أهله، وأصلي على نبيه محمد وآله وصحبه وسلم، يقول كاتبه الفقير أحمد بابا بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت لطفه الله بهم ووفقه لمرضاته، أجزت



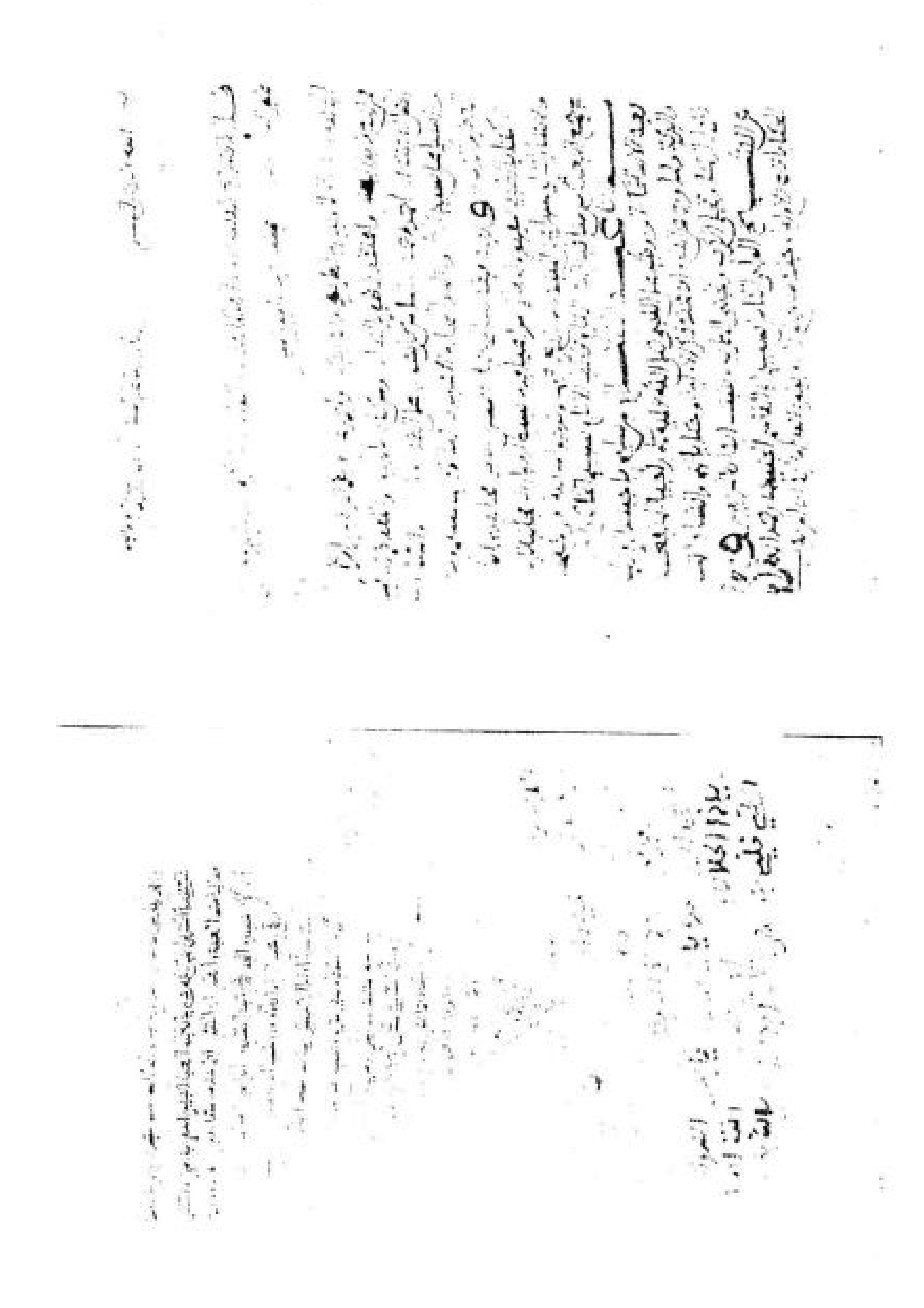


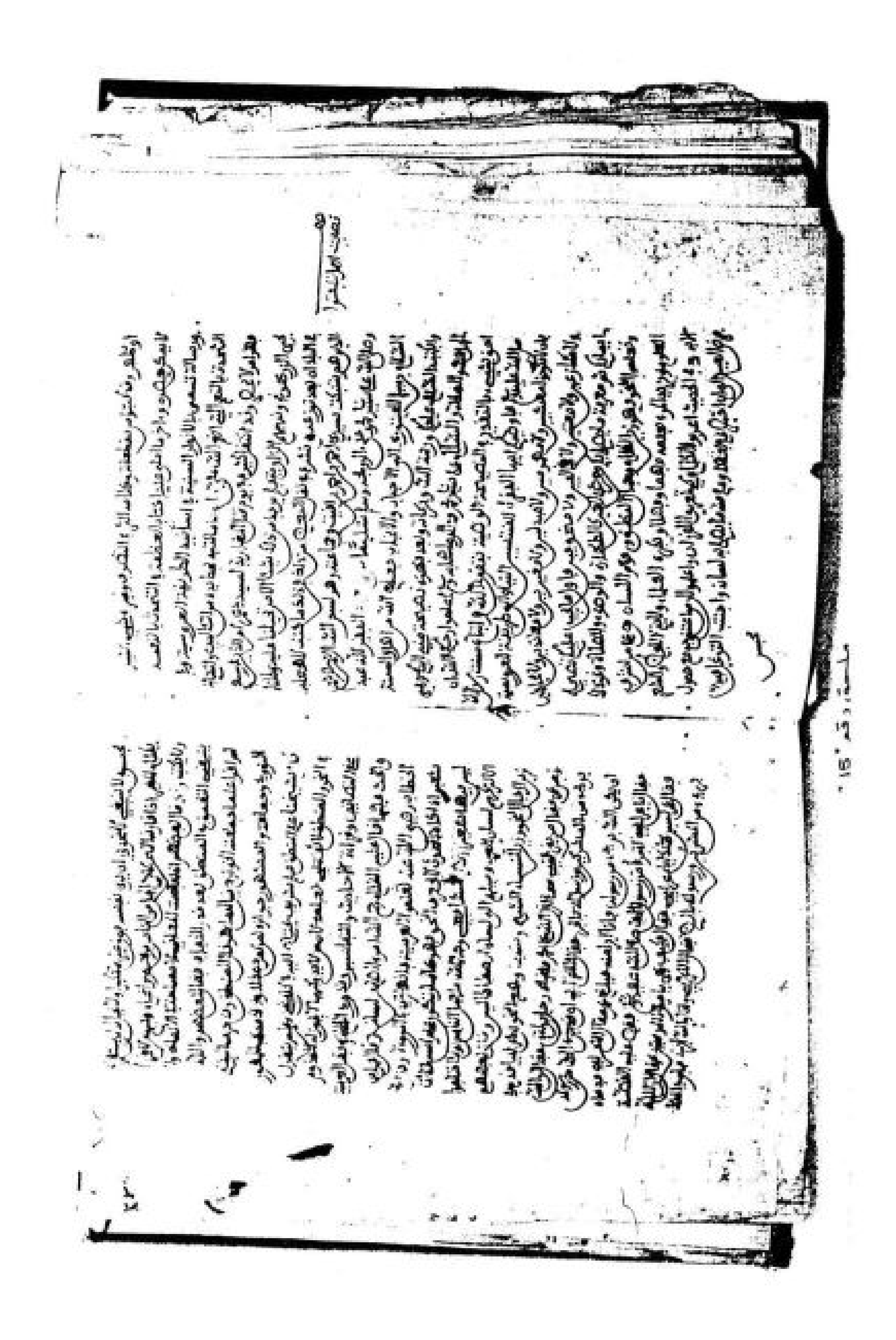
مخطوط معراج الصعود إلى نيل حكم مجلوب السود ، للفقيه أحمد بابا التنبكتي

الصفحة الأولى من النسخة الأصلية

الصفحة الأخيرة

ملحق رقم "13"





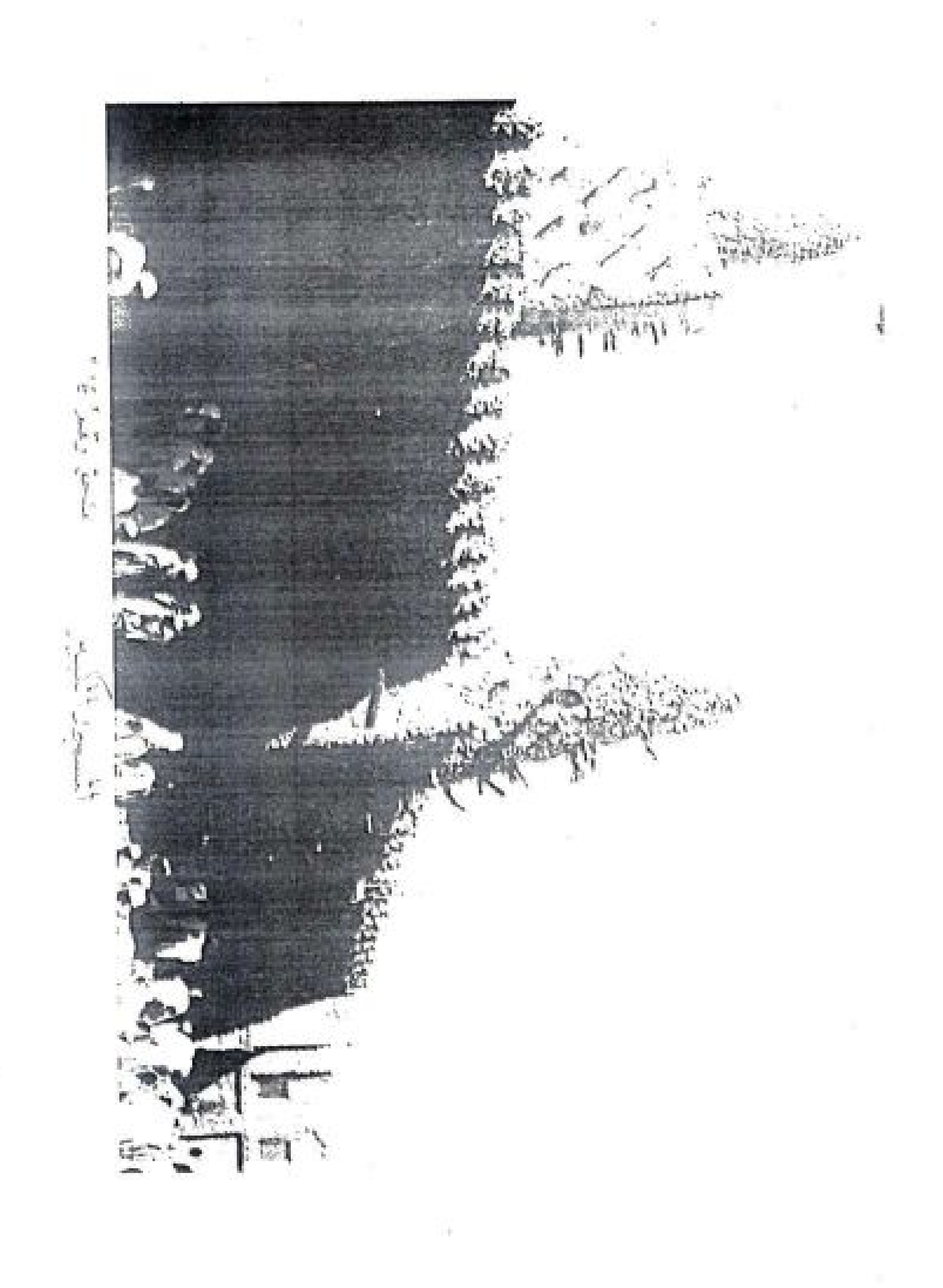
ثالثاً: الصـور:

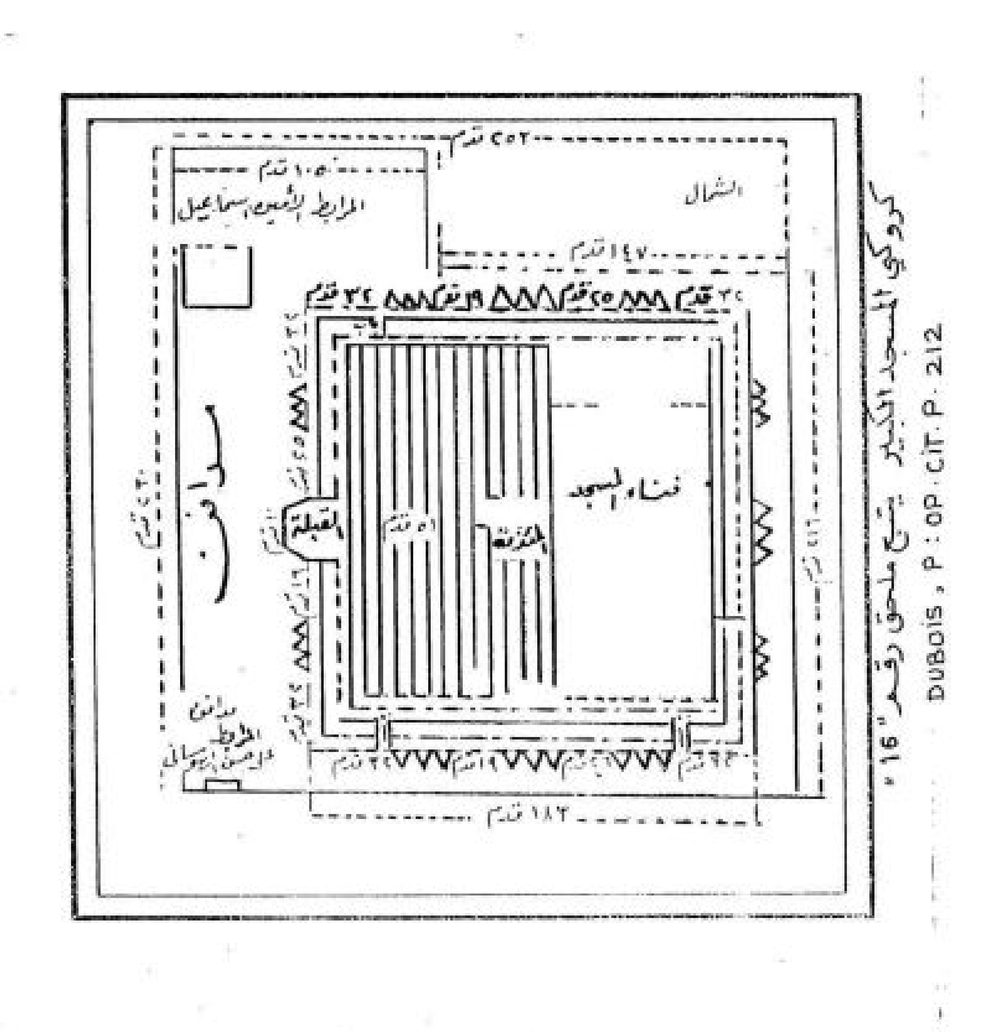
١. ملحق رقم (١٦).

صورة المسجد الكبير + رسم كروكي لنفس المسجد.

٢. ملحق رقم (١٧).

صورة لمسجد سنكوري.





كروكي المسجد الكبير يتبع ملحق رقم "16"

DUBOIS, P: OP. CIT. P. 212



مسجد سنكوري ملحق رقم (١٧)

